وليد نويهض

المفكرون العرب

ومنهج كتابة التاريخ

(عرض ومناقشة)

دار ابن حزم

الطَبعَة الأولى

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: ١٤/٦٣٦٦ - تلفون: ٨٥١٣٣١

المفكرون العرب

ومنهج كتابة التاريخ

(عرض ومناقشة)

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة

يذكر ابن كثير أن «كعب الأحبار لما أسلم في زمن عمر، كان يتحدث بين يدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بأشياء من علوم أهل الكتاب، فيستمع له عمر تأليفاً له، وتعجباً مما عنده، مما يوافق كثير منه الحق الذي ورد به الشرع المطهر، فاستجاز كثير من الناس نقل ما يورده كعب الأحبار لهذا، ولما جاء من الإذن في التحديث عن بني إسرائيل، لكن كثيراً ما يقع مما يرويه غلط كبير، وخطأ كثير». و«هكذا: ما يذكره كثير من أهل الكتاب، وتلقاه عنهم طائفة عن علمائنا من أن هذه الأرض من تراب، والتي تحتها من حديد، والأخرى من حجارة من كبريت، والأخرى من كذا، فكل هذا إذا لم يخبر به ويصح سنده إلى معصوم فهو مردود على قائله»[1].

تنبه فقرات ابن كثير وإشاراته إلى عدم أخذ كل الروايات كما هي فهو يحذر من أخطاء بعضها ويرى أن الواجب يقضي بتنقيتها وترتيبها وتنظيمها. لذلك اشتهر ابن كثير بتمسكه في الأحاديث الصحيحة واستناده عليها كأساس ومقياس لقراءة «أخبار» التاريخ وفرز الصحيح من الخطأ. فابن كثير اختلف في تاريخه عن الطبري والمسعودي وابن الأثير لأنه أسقط الروايات المنقولة عن أهل الكتاب

(١) أبو الفداء ابن كثير الدمشقي (توفي سنة ٧٧٤ هجرية) البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، دار الحديث، القاهرة ١٩٩٣، المجلد الأول، صفحة ١٧ و٢٠.

والكتب المترجمة عن الفرس والهند واليونان واستبعد كل الأخبار المناقضة أو المختلفة مع الأحاديث. فلجأ إلى كتابة أخباره وفق صيغة جديدة غير منسجمة مع روايات من سبقه على رغم التشابه في قراءة المحطات الزمنية. مع ذلك يعكس ابن كثير فضاءات عصره وحوادث زمانه وفي الآن يعكس همومه الذاتية وثقافته وتربيته وعلومه التي حصلها. فالمؤرخ في النهاية يتدخل في رواية الواقعة حين يعرضها في ضوء منهج تفكيره أو رؤيته الخاصة للكون والزمن. وتعتبر دراسة خصوصية المؤرخ ومعرفة زمانه وأساتذته ومدينته ومحيطه وظروفه من العناصر الضرورية للحكم على المؤرخ وتقييم تاريخه. أما الخلط بين مؤرخ وآخر ونزعهما من زمانهما المختلف ودفعهما إلى فترة واحدة ومناقشتهما في ضوء مفاهيم معاصرة ومناهج حديثة يعطل إمكان فهم الحوادث كما حصلت وأخذها كما هي. فالعناصر التاريخية تبدأ في لحظتها بسيطة ويمكن مع مرور الزمن إعادة تركيبها وفق تصورات ترى الحوادث من منظار يحيط بتعقيدات الحوادث وتعرجاتها، لذلك يرتكب بعض الباحثين أخطاء فاحشة عندما يعزل المؤرخ عن تاريخه ويتجاهل زمانه ومكانه ويبدأ بمقارعة أفكاره وتحليلاته بمنظار حاضر الباحث لا ماضي المؤرخ[١].

---

(١) من هؤلاء الباحثين محاولة الدكتور عزيز العظمة في «الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية ـ مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي» إصدار دار الطليعة، الطبعة الأولى بيروت ١٩٨٣، إذ اتهم المؤرخين بالرتابة والعبثية والاستطراد ولم يجد في التواريخ سوى «تاريخ الملك، وما عداه خارج التاريخ وخارج الزمن» (ص ٦٠) ولم يجد «ما يربط الأحداث في هذا التتالي المتناسق ما عدا التتالي» (ص ٦٢). ويصبح موضوع التاريخ «عبارة عن جملة من المطالب التي تلتئم في الجنس المقالي: تاريخ» (ص ٦٦) وبالتالي يتساوى «تعريف التاريخ مع وصفه» (ص ٦٧)، إلى آخر الإسقاطات الأيديولوجية المعاصرة على واقع مختلف في زمانه ومكانه.

جرت محاولات عربية كثيرة لدراسة التاريخ الإسلامي وقراءة حوادثه من خلال مناهج حديثة للبحث. ومن أبرز المحاولات المعاصرة تلك التي قام بها علي الوردي الذي حاول تطبيق العلوم الاجتماعية الحديثة على العراق وتاريخه وشخصيته مستخدماً أحياناً منهج ابن خلدون في مقدمته المعروفة، ومحاولة أحمد صالح العلي وخصوصاً كتابه «التنظيمات الإدارية والاجتماعية في البصرة في القرن الهجري الأول» الصادر في بغداد **١٩٥٣**. إلى ذلك هناك قراءات هادي العلوي ومحاولات أحمد أمين في «ضحى الإسلام» و«فجر الإسلام» وجواد علي عن «موارد تاريخ الطبري» وعبد العزيز الدوري عن «نشأة علم التاريخ عند المسلمين» ومحمد عبد الغني حسن عن «علم التاريخ عند العرب» وأسد رستم «مصطلح التاريخ» وحسن عثمان «منهج البحث التاريخي» ومحمد رشاد خليل «المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره». إلى عشرات الأبحاث والدراسات والمقالات التي تناولت فكرة التاريخ عند المسلمين وتطور معرفتهم به واكتشاف مداخله الفلسفية والسياسية أشهرها كتابات عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وهشام جعيط وإبراهيم القادري بوتشيش ورضوان السيد.

تحاول هذه الدراسة في فصلها الأول تأكيد أهمية المكان والزمان وتأثيرهما على تطور المفهوم التاريخي عند المؤرخين المسلمين والعناصر المشتركة التي ساهمت في تأسيس ذاك الوعي، ودور الدين كحافز عقلاني لاكتشاف تاريخ الزمن إلى قيادة الدولة للتحولات الاجتماعية وعلاقة فكرة التاريخ بفكرة الزمن واتصالها بالفقه والحديث والسيرة واللغة.

بعدها تحاول الدراسة قراءة تطور مفهوم التاريخ من خلال كتابات ادوارد كار عن علم التاريخ وفرانز روزنتال عن علم التاريخ عند المسلمين، وصولاً إلى التقاط تصور مشترك لمفهوم الكتابة التاريخية عند المؤرخين المسلمين. فقراءة كار تعطي فكرة عامة عن مفهوم التاريخ وصولاً إلى هيغل، وقراءة روزنتال تقدم صورة عن «علم

التأريخ» عند المسلمين وصولاً إلى القرن الخامس عشر.

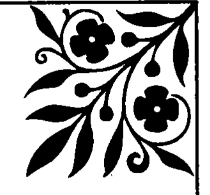
وتنتقل الدراسة من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي فتحاول في فصلها الثاني مساجلة عيّنة من كتابات بعض المفكرين العرب وتفكيك أسلوب تحليله للتاريخ العربي ـ الإسلامي وتقديم قراءة مضادة من خلال ملاحقة أفكاره التي تشكل في إطارها العام بداية مدخل للتعرف إلى حقل من الكتابة التاريخية العربية في الوقت المعاصر.

واختارت الدراسة لحقل التجربة المذكور خمسة أقلام ساهمت بتفاوت في تسجيل مواقف متباينة من التراث (الماضي) وتأثيره على الحاضر. فالعينة ليست كافية لكنها تعطي فكرة عن أساليب المدارس ومنهجها في قراءة التاريخ، وجاء اختيارها مصادفة.

كذلك تم ترتيب السجال وتنظيمه ليخدم تماسك النص، فوَضعت عبد الهادي عبد الرحمٰن وتحليله للأسطورة في مقدم المواضيع. بعد الأسطورة في الفكر العربي جاءت المؤامرة على القومية العربية عند الدوري ودورها في صناعة التاريخ. بعد المؤامرة جاءت القبيلة ودورها في تحليلات الشيخ عبد الله العلايلي، ثم السلطة والدين في الثوابت الأيديولوجية عند أدونيس، وأخيراً كتابات صادق جلال العظم حول الحلال والحرام والتحريم في عالم الإسلام المعاصر. وفي الختام إعادة قراءة لذاكرة الأشياء وأهمية الماضي لفهم الحاضر من خلال كتابات المؤرخ الفرنسي بروديل.

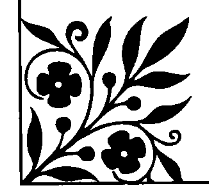
المؤلف

١٤/١/١٩٩٦

الفصل الأول

التاريخ ومفهومه




الخبر وتاريخه

يبدأ تأريخ الخبر من حيث هو واقعة، والواقعة لها زمنها، والزمن له مساحته (ساعات، أيام)، والمساحة الزمنية لها مكانها، والمكان له محيطه، والمحيط يتفاعل مع عوالم مختلفة وحوادث متداخلة وأزمنة متغيرة. لذلك كان هناك استحالة للجمع بين الحوادث في زمن واحد وكتاب واحد.

هناك شيء من الظلم يلحق المؤرخ عندما يحاول الباحث محاسبته وفق معاييره المعاصرة مسقطاً الشروط الزمنية للكتابة. فالمؤرخ مهما بلغ من العالمية والنظرة الكونية للأمور والحوادث هو في النهاية ابن بيئته ومحيطه ووليد لحظات زمانه المتغير. فالواقعة التي يشاهدها لها وقعها المختلف عن الواقعة التي قرأ عنها في كتاب لمؤرخ آخر من مكان مختلف وزمان آخر. والمؤرخ أيضاً ليس آلة تسجيل بل هو أساساً راوية يقرأ زمانه من فعل تجربته الخاصة وثقافته الذاتية التي قد تختلف في نسبتها بين مؤرخ وآخر. والمؤرخ أيضاً ليس بالضرورة مفكراً، فالتفكير بالشيء يختلف عن تأريخ الشيء. لذلك لجأ المؤرخون المسلمون إلى فصل كتاباتهم التاريخية عن كتاباتهم الفكرية لقناعتهم أن تسجيل الحادث لا علاقة له بتدوين رأيهم بالحادثة. فالرأي لا علاقة له بحوادث التاريخ وتسلسل ساعاته وأيامه وسنواته. لذلك استقلت كتابات الرأي في كتب منفصلة عن كتب التاريخ وتم تنظيم حوادث الزمن بتسلسل ينضبط في قنوات منظمة بين طرفين لا

تسمح للمياه بالخروج على الضفتين. فكل ضفة تضبط انسياق مياه الزمن في قناة عابرة للتاريخ والمؤرخ هو شاهد على زمانه يراقب جريان الحوادث من دون أن يتدخل في شؤونها المستقلة.

فالمؤرخ أحياناً مجرد مراقب يلاحظ تعاقب اللحظات ويسجل خصوصياتها، فهو جهاز واع لحوادث لا واعية وربما يرى في الوقائع مجرد تتابع لا إرادي لإرادة عليا وأقوى. لذلك لم يتدخل المؤرخ المسلم في شؤون التاريخ وفضل اتخاذ مسافة واعية عن حركتها اللاواعية. وإذا كان عنده من رأي فإنه يسجله في كتاب آخر. فالخبر عنده يسبق الكتابة وصناعة الخبر تالية على حدوثه.

يعكس هذا النمط من الكتابة التاريخية رؤية خاصة للزمن ترتبط أساساً بنظرة قدرية لبداية التاريخ ونهايته. ويعكس هذا النمط أيضاً خصوصية نظام الترابط المعرفي الذي يرى المعرفة حقول عمل مستقلة ترتبط ببعضها بقوانين ذاتية تتصل بطبقات العلوم بشروط مشتركة وإن اختلفت اختصاصات كل حقل.

ونظام الترابط المعرفي هو الجانب الداخلي لنظام التراكم المعرفي الذي يتطور زمنياً في ضوء تعاقب الأيام والسنين. فكل مؤرخ يعيش زمانه لكنه في الآن يتفاعل مع حوادث زمان من سبقه، فهو من جهة يعيد تنظيم أخبار من سبقه من المؤرخين ويعمل على إعادة كتابتها وتسجيلها وضبطها على إيقاعات زمانه ثم يتابعها بوصف حوادث أيامه وفق تسلسل زمني يخضع كثيراً لشروط تعاقب السنوات. ومهما بلغت دقة المؤرخ وقدراته الذاتية وحراكه الشخصي من مكان إلى آخر فهو لا يستطيع الإحاطة بكل الحوادث ووصفها في الآن نفسه. فشروط المكان والزمان تفرض نفسها وهي تتحكم بالكثير من كتابات المؤرخ. فالمؤرخ الذي يصف أو يشرح أو ينقل حوادث زمانه في مكانه (مدينة، منطقة) لا يستطيع أن يكتب في الآن ما يحصل في مدينة أو منطقة أخرى. لذلك ستبقى مشاهدات المؤرخ ناقصة مهما بلغت من

الجدية والكمال. إذ في الوقت الذي يكتب فيه المؤرخ عن حادثة قد تكون هناك حوادث أهم تقع في مدينة أخرى ومنطقة بعيدة. ومن الظلم هنا أن نتهم المؤرخ بالتقصير وعدم الدراية وقلة المعرفة وأيضاً من الظلم اتهامه برؤية العالم من زاوية تاريخ منطقته أو مدينته. فالمؤرخ لم يكتب عن الحوادث الأخرى لأنه ببساطة لم يسمع بها وإذا علم بها فإنها لا تعنيه أو على الأقل تكون متأخرة ولا يستطيع وضعها في سياقها فيضطر إلى ضبطها في هامش تاريخه فتأتي في موقع التفاصيل وفي ذيل اهتماماته التاريخية.

وتركيز المؤرخ على وصف مكانه وأخبار زمانه يعود أصلاً إلى قلة توافر المعلومات عن مكان غيره وزمان غيره. فالمؤرخ هنا ترك حيزاً للرحالة الذين سجلوا مشاهداتهم وانطباعاتهم وقارنوها بما هو حاصل في مكانهم الأصلي. وهناك بعض المؤرخين امتهن الكتابة إلى جانب السياسة أو الترحال في بلدان المحيط الأمر الذي ساهم في توسيع دائرة جغرافية تاريخه[١].

إلا أن الأساس يبقى في تركيز المؤرخ على مكانه وزمانه موصولاً بما كتبه من مؤرخين سبقوه في المكان نفسه لكن في زمن مختلف وأوقات مغايرة.

أدى التركيز على المكان والزمان إلى ربط الحوادث بالدولة

---

(١) يلاحظ الباحث التونسي المعاصر هشام جعَيط «أن الرحالة والجغرافيين العرب قد مارسوا الأتنولوجيا دون أن يدروا، سواء بالنسبة للعصر الإسلامي أو عندما حاولوا شرح العادات والتقاليد غير الإسلامية. هناك مقاطع هامة لابن حوقل عن البربر والأفارقة ـ السود. إن ما كتبه المقدسي والإدريسي وابن جبير وابن بطوطة، وكذلك ما كتبه ابن فضلان عن البلغار، مدهش بما يحتويه من ملاحظات غنية» (ص ٤٨). أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة). دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٥. والنسخة مترجمة عن الطبعة الفرنسية، باريس، ١٩٧٨.

(الخليفة، السلطان، الأمير، الحاكم) وما قامت به من فتوحات وما حصل في داخلها من مشاكل واضطرابات وما ظهر في عهدها من رجال ووزراء وشعراء وقادة فكر وجيوش أو اختراعات واكتشافات. وبسبب طبيعة الدولة الإسلامية التي تجمع الزمني بالديني والمدني بالأهلي احتل مفهوم العقيدة والخلاف عليه المكان الأبرز في تسجيل الحوادث. فالتاريخ هو تاريخ الدولة (الحاكم) وأيضاً تاريخ الجماعة (الدين).

وعلى الأساس المذكور انشق المؤرخون بين فئة تقرأ التاريخ وفق التتابع السياسي المتسلسل زمنياً وفئة أخرى قرأت حوادث الزمن وفق تتابع تاريخي لم يحترم التسلسل السياسي (الدولة في صعودها وهبوطها) بل التزم خط الترابط الأيديولوجي للتطور فربط بين الحوادث وأعلام الفكر والفقهاء ومنه قاس المحطات التاريخية ونظر من خلاله إلى حقبات التاريخ الإسلامي.

وبين الفئتين نشأت ثالثة ربطت بين حوادث الدولة وحوادث الفكر فأقامت شكلاً من التوازن بين السلطة والدين أو بين أمير الدولة وأمير الجماعة. فالتاريخ إذن ليس تاريخ ملوك فقط بل تاريخ مجتمع أيضاً احتل فيه الفقيه الدور الريادي في قيادة التحول والتأثير في الحوادث وأخيراً في صناعة الخبر. فنلاحظ مثلاً أن بعض المؤرخين صنف كتباً مستقلة عن الفقهاء أو عن القضاة (قاضي الشرع) إلى جانب تصنيفهم أو تصنيف غيرهم سلسلة كتابات عن الخلفاء أو عن الولاة أو عن الخراج والأموال. فالفقيه أو قاضي الشرع (المفتي) احتل مكانه البارز في الدولة أو في المجتمع في التأثير على مجرى الأمور والحوادث، وارتبط اسمه باسم الخليفة في أخذ القرارات، وأحياناً ارتبط اسمه في خط المعارضة وفي صف المعترض على السلطان. فصناعة التاريخ التي تراكمت زمنياً احتوت في تضاعيفها تواريخ مستقلة مصنفة حسب المهن والحرف أو مرتبة وفق ضوابط الحوادث أو السنوات. وهناك تواريخ مركبة دَمَجت الحوادث وفق تراتب زمني

وضع الوقائع كلها في سياق وحدة الفترة الزمنية. فنجد مثلاً تواريخ مدن وتواريخ أقطار وتواريخ فقهاء وتواريخ خلفاء وتواريخ شعراء وتواريخ حوادث.

ونلاحظ مثلاً أن المشهد التاريخي عند الطبري مقطع إلى وحدات زمنية بينما هو عند ابن الأثير موصول في وحدة الموضوع. فكل مؤرخ رتب تاريخه حسب ميوله أو اختصاصه ثم جاء بعض المؤرخين فجمع التواريخ في تاريخ عام ضم بين أوراقه كل تلك الأخبار المنعزلة عن بعضها بهدف ربط السياق في وحدة مركزية تشكل مرجعية مشتركة للمهتمين بالتاريخ العام. فهذا ابن الأثير يقول عن «كامله» إنني «قد جمعت في كتابي هذا ما لم يجتمع في كتاب واحد، ومن تأمله علم صحة ذلك». فابن الأثير الذي ولد في سنة ٥٥٥ هجرية (١١٦٠ ميلادية) سجل في كتابه كل الحوادث منذ أول الزمان إلى آخر سنة ٦٢٨ هجرية (١٢٣٠ ميلادية) أي قبل وفاته بسنتين واستند في الأجزاء السبعة الأولى من تاريخه على الطبري بشكل أساسي ثم نقل وصوَّب وصحح ورتب اعتماداً على تواريخ ابن الكلبي، المبرد، البلاذري، والشهرستاني.

إلى التاريخ العام هناك تواريخ خاصة تتعلق بمهن وحرف معينة وتقتصر على بلد معين وأحياناً تكون شاملة لكل فترات الدول والخلفاء مثل كتاب «الولاة وكتاب القضاة» لأبي عمر محمد بن يوسف الكندي المصري الذي ولد سنة ٢٨٣ هجرية وتوفي سنة ٣٥٠ هجرية وقام بتسمية «ولاة مصر ومن ولي الصلاة ومن ولي الحرب والشرطة منذ فتحت إلى زماننا هذا ومن جمع له الصلاة والخراج». ويبدأ من ولاية عمرو بن العاص في عهد الخليفة عمر بن الخطاب وينتهي إلى ولاية بكار بن قتيبة الذي ولي القضاء «من قبل المتوكل (. . .) سنة ست وأربعين ومائتين». ثم يأتي أبو الحسن أحمد بن عبد الرحمٰن بن برد فيتابع أخبار القضاة الذين ولُوا بعد ذلك في «ذيل» تابع به كتاب أبو عمر محمد بن يوسف الكندي ثم يأتي «الملحق» على «ذيل» أحمد بن

عبد الرحمٰن بن برد فيكتمل معنا تاريخ ولاة مصر وقضاتها إلى الدولة الفاطمية حين تولى عبد الحاكم بن سعيد الفارقي في عهد الظاهر في شهر رجب سنة ٤١٩ هجرية و«أضيفت إليه الأحباس واشتدت يده في الأحكام في تحصيل الأموال وصار دخله في السنة زيادة على عشرين ألف دينار». فالتاريخ العام المرتب حسب السنين أو طبقات الزمن أو الموضوع استند أصلاً على تواريخ سابقة أو استقى معلوماته من تواريخ اختصت بفترة معينة أو بلد محدد أو اقتصر اهتمامها على تسمية الولاة والقضاة وأمراء الحرب والشرطة والمال وهناك تواريخ من اجتمعت في يده صلاحيات عدة، ثم جاء من جمع بينها في موسوعات تاريخية ضخمة.

الأساسي في كل هذه التواريخ أنها ليست مجرد سرد للحوادث واستطرادات أدبية وروايات للأقاويل كما يذكر بعض المستشرقين بل هي أيضاً تعطي صورة عن التراتب الاجتماعي وفكرة عن سلسلة الرتب والرواتب والمداخيل والثروة والأشكال التنظيمية المتبعة في الحسبة. وكل تجاهل أو تجهيل للمعلومات والأرقام الواردة في الكتب التاريخية على أنواعها وأصنافها هو افتراء على المؤرخين المسلمين الذين هم في النهاية نتاج عصورهم وأبناء بيئات متباينة زمانياً ومكانياً.

إسقاط العناصر المذكورة من مناهج التحليل يسقط الباحث المعاصر في سلة مهملات أيديولوجية تلغي الزمن في لحظة ممارسة المؤرخ فعل الكتابة التاريخية وتقولب القراءة في سياق نظري يهمل الكثير من العوامل الواقعية التي عاشها المؤرخ في وقته. حتى الجانب اللغوي له أهميته الخاصة عند محاولة التمييز بين مؤرخ وآخر. فاللغة ليست قواعد جامدة بل بدورها تعكس في لحظة تداولها مناخات ثقافية سائدة. إنها في النهاية لغة حياة البشر سواء من ناحية تطورها الذاتي أو من ناحية استخدام المفردات والمصطلحات ومعاني الكلمات. فاللغة تتبدل وتتطور ويمكن استعمالها لتقسيم الفترات الزمنية وقراءة التطور الاجتماعي في سياق تطورها الخاص. فاللغة بهذا المعنى مستقلة بذاتها

وغير مستقلة في الآن. فهي من جهة وسيلة تخاطب ومن جهة أخرى من أدوات المعرفة، إذ يمكن من خلال مفرداتها قراءة التقسيمات الاجتماعية ومعرفة تطور الاشتقاقات وتسمية الأشياء من مفرداتها نفسها. فهي إلى جانب كونها لغة تخاطب هي أيضاً منهج تحليل وتفكيك وتركيب تستخدم لاستنباط الكلمات الدالة على الأشياء. وسابقاً استخدم اللغويون العرب اللغة لاستخراج الدلالات الاجتماعية والمؤشرات الحسية على الأجسام الجامدة والمتحركة. وتم من مفردات اللغة تقسيم الحالات الاجتماعية وإطلاق الأسماء عليها. فاللغة إذن هي تاريخ وتاريخها الخاص هو جزء من التاريخ. فهي تتطور وفي الآن تساهم في التطور لأنها ببساطة جزء منه[١].

---

(١) قسم اللغويون العرب المجتمع إلى تراتب فئوي يبدأ من العام (الكبير) إلى الخاص (الصغير). واستخدم اللغويون في ترتيبهم جسم الإنسان للدلالة على القبيلة والشعب والتمييز بينهما. وتدرج التقسيم من أعلى الرأس (الشعر) إلى الساق. فجاء الترتيب كالآتي:

ـ الجماعة تكون من الثلاثة فصاعداً من أقوام شتى كالزنج والروم والعرب، وقد يكونون من نجر واحد، وفي بعض الأصول من نحو واحد، وربما كانوا بني أب واحد كالقبيلة (جمع قُبل).

وقال أبو العباس: أخذت قبائل العرب من قبائل الرأس لاجتماعها وجماعتها الشعب، والقبائل دونها.

واشتق الزَّجَّاجُ القبائل من قبائل الشجرة وهي أغصانها. وهم بنو أبٍ واحد، أو بنو آباءٍ مختلفة أو أعم، أو قبيل كل شيء نسله أو نوعه سواء كانوا من نسله أو لا.

وفي التهذيب: أما القبيلة فمن قبائل العرب وسائرهم من الناس. قال ابن الكلبي: الشعب أكبر من القبيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ.

ـ الشعب كالمنع: الجمع. والتفريق. والإصلاح. والإفساد، ضدّ. شعبه يشعبه شعباً فانشعب. وشعبه فتشعب. وفي الشعب يكون بمعنيين يكون إصلاحاً ويكون تفريقاً. والشّعبُ: الصدع الذي يشعبه الشعاب، وإصلاحه أيضاً الشعب.

والشعب: القبيلة العظيمة، وقيل: الحيّ العظيم يتشعب من القبيلة، وقيل: =

لذلك عندما نريد أن نقرأ التاريخ استناداً إلى ما تم تدوينه في أخبار المؤرخين من القرن الهجري الأول علينا أن لا نهمل العناصر المشتركة التي أسست أو أسهمت في تكوين ذهنية المؤرخ في زمانه ومكانه حتى نستطيع أن نلاحق بواقعية «تاريخ» فكرة التاريخ عند المؤرخين المسلمين.

للأسف أهملت الكتابات التي تناولت مناهج التحليل عند المؤرخين المسلمين مسألة تطور فكرة التاريخ والسياقات الزمنية التي اكتملت خلالها المنظومة المعرفية، وقرأت الأخبار كمعطى جامد غير موصول بحركات الزمان واختلاف المكان، مع أن النظرية التاريخية عند المسلمين لم تولد دفعة واحدة بل جرى مراكمتها الأمر الذي أدى إلى تطور الفكرة ومناهجها بين القرن الهجري الأول والقرون اللاحقة.

ومثل أي وعي جديد لم تكن فكرة التاريخ واضحة المعالم من البداية. فهي بدأت بالخبر وتدوينه ثم ارتقت من محطة إلى أخرى حتى اكتملت منظومتها بتأسيس معرفتها المستقلة ابتداء من القرن الثالث

= هو القبيلة نفسها والجمع شعوب. والشعب: أبو القبائل الذي ينتسبون إليه أي يجمعهم ويضمهم.

قال ابن عباس في ذلك: الشعوب: الجماع. والقبائل البطون، بطون العرب.

وحكى أبو عبيدة عن ابن الكلبي عن أبيه، الشعب: أكبر من القبيلة ثم الفصيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ.

قال الشيخ ابن بري: الصحيح في هذا ما رتبه الزبير بن بكّار، وهو الشعب ثم القبيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ ثم الفصيلة.

قال أبو أسامة: هذه الطبقات على ترتيب خلق الإنسان، فالشعب أعظمها مشتق من شعب الرأس، ثم القبيلة من قبيلة الرأس لاجتماعها. ثم العمارة، وهي الصدر، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الفصيلة وهي الساق.

(مرتضى الواسطي الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت ١٩٩٤، المجلد الثاني ص ١١٣ ـ ١١٤، والمجلد الخامس عشر ص ٥٩٩ ـ ٦٠١).

الهجري ثم عادت وتطورت في القرن السادس ثم الثامن وصولاً إلى العاشر.

مع ذلك تعامل بعض المستشرقين مع الكتابات التاريخية عند المؤرخين المسلمين ككتلة واحدة وبنية معرفة مشتركة، وصدرت كتابات لا تميز بين مؤرخ عاش في القرن الهجري الأول وآخر عاش في القرن الهجري العاشر.

ببساطة جرى إسقاط مسألة التاريخ من تطور فكرة التاريخ وتم تناول كل المؤرخين في سياق نقدي واحد لا يأخذ في الاعتبار دور الزمن وتقدم المعرفة وتطور المعلومات وتنوع وسائل الكتابة بين فترة عاش فيها هذا المؤرخ وأخرى عاش فيها ذاك، فتم السجال ضد «نوع» من المؤرخين من دون تصنيف يركز أساساً على الفروقات الزمنية التي تفصل بينهم. لذلك طغت على معظم الكتابات، التي تناولت الفكر التاريخي عند المسلمين، النزعة الأيديولوجية التي تحاسب المؤرخ وفق معايير زمن الكاتب أو الباحث ولا تقرأ الكتابات التاريخية وفق معايير زمن المؤرخ.

أدى إسقاط «تاريخ» تطور فكرة التاريخ إلى إغراق المؤرخين في مشاحنات أيديولوجية معاصرة لا تمت بصلة إلى عصر المؤرخ وفي الآن نفسه تم خوض جدالات فكرية باقتطاع فقرات من كتاب صدر في مطلع القرن الهجري الثالث ومقارنتها بفقرات كتاب صدر في القرن الهجري الثامن من دون ملاحظة الفارق الزمني الذي يفصل الأول عن الثاني ومدى تطور الفكرة نفسها على مستوى المعلومات والبنية الذهنية والفضاءات الثقافية والمناخات السياسية إلى اختلاف موازين القوى ومعايير ضعف الأمة وقوتها. فالمؤرخ الذي يعاين الأحداث في لحظة تكون فيها الأمة قوية ومتماسكة يختلف تقديره عن المؤرخ الذي يلاحق الأحداث في لحظة ضعفها وتفككها. فالمسألة التاريخية ليست مجرد جمع معلومات وروايتها بل هي أيضاً أسلوب رواية وطريقة

تحليل ومنهج تركيب وهي كلها تشكل أدوات تقديم المعرفة التاريخية، فهناك الخبر وهناك قراءة الخبر. الجانب الأول محايد بينما تتداخل في الثاني العوامل الإنسانية والنفسية وموقع المؤرخ وعصره لحظة ممارسة مهنة الكتابة ودور أمته آنذاك في صناعة الزمن.

تم إغفال كل هذه الجوانب عندما أخذ بعض الباحثين في معالجة التفكير التاريخي عند المؤرخين المسلمين والعرب وجرى خلط الزمن وفق أهواء أيديولوجية ورغبات سياسية محكومة بزمن الباحث ومحيطه الثقافي. وبسبب ذاك الخلط تم التعاطي مع الوقائع الزمنية بسياق لاتاريخي وضع المؤرخين في «طبقة» موحدة لا تَدَرج فيها ولا تلوّن الأمر الذي ألغى دور تراكم المعرفة في فترة وتحولها إلى درجة أعلى معرفياً في فترة لاحقة.

لا بد إذن من العودة إلى الزمن لفهم التدرج في تطور فكرة التاريخ عند المؤرخين المسلمين وإعادة قراءة المعرفة التاريخية في سياق التراكم الذي بدأ في القرن الهجري الأول (عصر التأسيس) وتصاعد (المعلومات، المناهج، الأدوات، والوسائل) محطة بعد أخرى[١].

(١) كما فعل الباحث المغربي إبراهيم القادري بوتشيش مثلاً عندما رد على «طروحات» طافحة «بالمغالطات والتخريجات الملغومة، والإسقاطات التي تقفز عن الواقع» في كتابه «تاريخ الغرب الإسلامي ـ قراءة جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة» الصادر عن دار الطليعة، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٤. صفحة ٥ و١٩.

الخبر والمؤرخ

يرفض اللورد اكتون فكرة «التاريخ النهائي» ويسمي التاريخ (في تقرير رفعه في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٩٦ إلى هيئة موظفي مطبعة جامعة كمبريدج) بالاصطلاحي «الذي يتفق مع القواعد المقررة (. . .) وتكون كل المعلومات في متناولنا وتصبح كل مشكلة قابلة للحل».

ويرد جورج كلارك في المقدمة الثانية للكتاب صدرت بعد ٦٠ عاماً أنه بالإمكان التوصل إلى «التاريخ النهائي» لأن «الاستكشاف، على ما يبدو، لا نهاية له». ويرى أن الشك الذي يتخذه بعض الباحثين سيجعل «الأحكام التاريخية تشمل أشخاصاً ووجهات نظر متماثلة في وجاهتها ولا يوجد حقيقة تاريخية موضوعية»[١].

ويرى ادوارد كار مؤلف كتاب «ما هو التاريخ؟» أن التناقض بين اكتون وكلارك «هو انعكاس للتحويل في نظرتنا الكلية للمجتمع (إبان الفترة التي تفصل بين هذين البيانين)». والتناقض بين المنهج اليقيني

---

(١) يذكر عبد الله العروي في كتابه «مفهوم التاريخ» أنه «من الأفكار الشائعة أن المؤرخ المحترف لا يعترف بإمكانية وجود فلسفة تاريخ ولا بتاريخ فلسفي، كما أن الفيلسوف المحترف يرفض المقولة الهيغلية أن الفلسفة هي تاريخ الفلسفة ويبدلها بأن لكل فيلسوف تاريخ فلسفته». (المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٢، صفحة ٥١).

والمنهج الشكي سيؤدي لا محال إلى استمرار التفسير غير الموضوعي للتاريخ وسيحوله من وقائع إلى وجهات نظر متباينة تقرأ الحوادث من منظار يختلف بين مؤرخ وآخر.

ويحدد كار عناصر مساعدة لقراءة التاريخ يسميها «العلوم المساعدة» مثل الآثار والنقوش والمنمنمات والنقد والميداليات وغيرها من أقنية وعمارة ووثائق. فهذه تشكل «مواد خام» للتحليل والربط والتفسير، وهذا لا يمنع المؤرخ من أن يسقط في نوع من «الانتقائية» لتأكيد منهجه أو وجهة نظره. أي «أن عنصر التفسير والتأويل هذا يدخل في صلب كل حقيقة من حقائق التاريخ» خصوصاً عندما يتناول المؤرخ وقائع الماضي «لأن الحقائق القليلة المعروفة تشكل كل الحقائق عن التاريخ». فهناك ثغرات ونواقص؛ ومهمة المؤرخ محاولة سد الفجوات بافتراضات ليست بالضرورة واقعية أو موضوعية بل يمكن تصنيفها في خانة التأويل أو الفرضيات غير العلمية بسبب البعد الزمني بين الواقعة وقراءة المؤرخ لها. فالتاريخ ليس بالضرورة أن يكون دائماً علم الوقائع بل يطغى على المؤرخ أحياناً لسد النقص علم تفسير الوقائع وهو في النهاية علم منطقي لكنه ليس تاريخياً. لذلك ستبقى الصورة عن الماضي ناقصة في التفاصيل والأجزاء الصغيرة لأن «كل الحقائق المعروفة (...) سبق أن اختيرت لنا من قبل أناس صدقوها وأرادوا من الآخرين تصديقها». إذ ليس بالضرورة أن التاريخ الذي يقوم على الحقائق أن يكون حقيقياً لكنه في النهاية «سلسلة من الأحكام المقبولة» التي نستطيع أن نغربلها لتقريب الصورة من الواقع أو الحقيقة. ومهما كانت الصورة دقيقة ستبقى مجرد تصور مفترض عن واقعة حقيقية حصلت في ذاك الزمان. فاكتشاف بعض الحقائق ليس كافياً لتحويله إلى حقائق نهائية وليس المطلوب «تصنيف أكبر عدد ممكن من الحقائق الموضوعية التي لا تدحض» وإلا نغرق في «محيط من الحقائق» لا يؤدي إلى اكتشاف نهائي، إذ مهما عرفنا الكثير ستبقى معرفتنا قليلة ومهما جمعنا من معلومات ستبقى معلوماتنا

ناقصة[1].

وكما يقول اوكشوت «التاريخ هو تجربة المؤرخ، إنه ليس من صنع أحد باستثناء المؤرخ». فالحقائق تنعكس من خلال ذهن المؤرخ وتختلط في الآن نفسه مع فهم المؤرخ وتصوره لعصره وماضيه. فالمؤرخ ينتمي إلى الحاضر لكنه في الآن نفسه يعيش ماضي غيره ويكتبه مجدداً متأثراً بمناخات عصره ومستوى تطوره العلمي واللغوي والفكري. فالمؤرخ في النهاية يستوعب الماضي بحقائق عصره ويعيد تركيب عناصر الصورة السابقة في ضوء تحولات حاضره. و«كل نظرة تمثل النظرة الممكنة بالنسبة للرجل الذي تبناها». وهو أمر يجعل الواقعة الواحدة عرضة لعشرات التفاسير، لذلك كان من الصعب التوفيق بين مدرسة «تجميع الحقائق» التي تركز على قراءة الماضي بعيون الماضي ومدرسة «الدور الذاتي للمؤرخ» التي تقرأ الماضي بعيون الحاضر. ومن «المستحيل أن تقرر سيادة أحدهما على الأخرى» لأن «المؤرخ هو جزء من الحاضر بينما تنتمي الحقائق إلى الماضي». والرجل «المتمدن، مثله مثل الرجل البدائي، يقولبه المجتمع تماماً وبنفس التأثير الذي يمارسه الرجل لقولبة المجتمع». والتاريخ هو «عملية تفاعل وحوار بين المؤرخ في الزمن الحاضر وبين حقائق الماضي» وأن «التاريخ العظيم يكتب بالضبط عندما تكون رؤية المؤرخ للماضي نافذة في بصرها إلى مشاكل الحاضر». و«المؤرخ قبل أن يبدأ بكتابة التاريخ هو من نتائج التاريخ» و«ليست الأحداث وحدها هي التي

---

(١) يرى العروي أن «ابن خلدون مؤرخ لأنه واعٍ تمام الوعي أن نوعية نظرته إلى الأمور الماضية والحاضرة، لا تترك مجالاً لأي نظرة أخرى. يعرف أنه لا يستطيع أن يكون، وهو مؤرخ، محدثاً مثل مسلم، ولا فيلسوفاً مثل ابن رشد، ولا متصوّفاً مثل ابن عربي، لا بسبب الحرفة (إذ حرفته كانت القضاء) بل بسبب تخارج منطقه مع أي منطق آخر، حتى مع منطق النهج الجديد الذي تطلع إلى فتحه، نهج دراسة طبائع العمران». (مصدر سابق، صفحة ٤٨).

تمر في تغير متواصل فالمؤرخ نفسه أيضاً يمر في تغير متواصل». لأن «فكر المؤرخين كفكر باقي البشر تجري قولبته من قبل البيئة حسب الزمان والمكان»، وقبل «أن تدرس المؤرخ ادرس بيئته التاريخية والاجتماعية». وبكلمات بيركهاردت «الماضي مفهوم لنا في ضوء الحاضر، وباستطاعتنا أن نفهم الحاضر بشكل كامل في ضوء الماضي فقط. إن تمكين الإنسان من فهم مجتمع الماضي وزيادة سيطرته على مجتمع الحاضر هي المهمة المزدوجة للتاريخ»(١).

فالمؤرخ ليس معنياً بالاستثنائي في واقع الأمر، وإنما بما هو عمومي في الاستثنائي، و«يلجأ المؤرخ باستمرار إلى استخدام التعميمات لاختبار الأدلة التي يملكها». إنه «لمن الخطأ القول أن التعميمات أمر غير مألوف في التاريخ. فالتاريخ ينمو بفضل التعميمات». كما أن التاريخ ليس مجرد مسائل فنية وتقنية كذلك فإن التعميم ليس هو منهج التاريخ لأن الحوادث التاريخية «تقع في بيئات مختلفة تاريخياً تؤدي إلى نتائج متباينة كلياً» كما يقول ماركس في إحدى رسائله. فالتاريخ «معني بالعلاقة بين المفرد والعمومي» فمن جهة نستطيع أن نتعلم منه لكنه ليس مجرد دروس ومواعظ من الجهة الأخرى، لأن «التعلم من التاريخ ليس إطلاقاً مجرد عملية باتجاه واحد» ووظيفة التاريخ «هي أن تحفز الفهم الأعمق لكل من الماضي والحاضر عبر الترابط بينهما». وتفترض الوقائع التاريخية «قدراً ما من التعليل». لكن هناك استحالة في «إقامة معيار مجرد وفوق تاريخي يمكن بواسطته الحكم على الأعمال التاريخية». لأن «المعتقدات التي نتمسك بها ومقاييس الحكم التي نقيمها هي جزء من التاريخ».

---

(١) يلاحظ العروي أن «كل المدارس المادية، الوضعانية، العلموية، تتصور التاريخ على شكل عالم خلفي يسيّر من بعيد شؤون البشر، فيجب دراسته كما تدرس الطبيعة الجامدة، بالملاحظة والاستقراء، وإذ ترفض أن تنظر إلى التاريخ كماض ـ حاضر في أذهان البشر، فإنها لا تفعل سوى إدماج علم التاريخ في علم الطبيعة». (مصدر سابق، صفحة ٥٧).



المفكر وكتابة التاريخ

كيف يمكن أن نصنّف المؤرخ: هل هو صاحب رأي أم سجل للمعلومات؟ وكيف يمكن أن نميّز بين المفكر المشتغل على التاريخ وبين المؤرخ الذي يتعاطى شؤون الفكر؟ وفي أي خانة نضع عبد الله العروي، ومحمد اركون، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أبو القاسم الحاج حمد، ورضوان السيد، ووجيه كوثراني، وعبد الله العلايلي، وصادق جلال العظم، وهشام شرابي، وعزيز العظمة، وعبد العزيز الدوري، وأخيراً الشاعر أدونيس؟

هؤلاء يتعاطون شؤون الفكر إلى جانب قضايا التاريخ ويمزجون بكتاباتهم بين الحقلين. هناك من هو أستاذ في علم الاجتماع، وأستاذ فلسفة، ورجل دين، ورجل سياسة، وأستاذ في الدراسات الإسلامية، وأستاذ في الدراسات التاريخية، إلى المفكر والشاعر والمدرِّس[1].

يقرأ عبد الله العروي الخلاف على تعريف التاريخ كمفهوم ومصطلح انطلاقاً من نزعتين الأولى قرأت الفكرة في تتابعها الزمني والثانية قرأت التاريخ كمنطق. ويرى أنه يمكن سحب الاختلاف على الدراسات التي وضعت عن تاريخ ابن خلدون إذ «تختفي تحته شخصيات عدة».

يعطف الخلاف المذكور نفسه على أسلوبين الأول قال به

(١) نشرت في «الحياة» ١٤/١/٩٦.

كولينغوود «لا تاريخ من دون مؤرخ» والثاني قال به سينيوبوس «لا تاريخ من دون وثيقة» فغلّب الأول المؤرخ وغلّب الثاني المعلومة. ويعتبر العروي أن «جمع الوثائق ونقدها وترتيبها وتحليلها واستنباط المعلومات الكامنة فيها» يشير إلى النزعة «الوضعانية الفرنسية» التي تتعارض مع النزعة «التاريخانية في ألمانيا». لأن أسلوب جمع الوثائق «لا يرى المنهج في إطار التغيرات التاريخية، فإنه يقدم لنا دراسة كاملة، وافية شافية، لكنها غير تاريخية رغم كل التحريات والاحترازات». إذ «نلاحظ في هذه الأعمال أسلوباً جديداً يعتمد منطق التساكن والتلازم عوض التتابع والتوالي الذي هو لبّ التأليف التاريخي». فنزع الوثيقة من سياقها يسطح عملية البحث التاريخي ويختفي المؤرخ «ليحل محله الناقد الاجتماعي». لذلك يرى العروي أن مفهوم التاريخ يقوم على المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على التقاط أدوات الصناعة ثم يلاحظ توظيفاتها العملية، الأمر الذي يثير السؤال حول مدى التطابق بين «التاريخ الفعلي» و«التاريخ المروي» وعن مدى التلازم بين «الخبر المسموع» و«الخبر المكتوب». فإمعان النظر في هذه المسائل يدلنا على أن «صناعة التاريخ نفسها لم تسر على خط نمو مستمر»، وهي تجعلنا نفكر في «أدوات المؤرخ المفهومية» قبل أن نصل «إلى منطق المؤرخ». لذلك لا يوجد «منهج عام ينفع كل المؤرخين على اختلاف مباحثهم».

يفتح النقاش باب البحث على أسئلة أخرى.

هل يستطيع المثقف (الشاعر، المفكر، الروائي) أن يقرأ التاريخ وحوادثه ويعيد صوغ الأخبار في منهج خاص ينسجم مع حقل اختصاصه؟

وهل يستطيع المؤرخ الذي يشتغل على الوقائع والحوادث أن يتحول إلى مثقف يدلي برأيه الفكري في شؤون الشعر والروايات؟

بين السؤالين ترتسم حدود الاختلاف وفي الآن التداخل بين دور

المثقف وموقع المؤرخ ويمكن رسم الحدود الفكرية الفاصلة بين الحقلين: حقل الرأي وحقل المعرفة التي يسميها الباحث المغربي إبراهيم القادري بوتشيش «الحفر في التاريخ». إلا أن مسألة الفصل ليست سهلة على رغم اختلاف دور الحقلين. فالمؤرخ الذي يقرأ الماضي ويدرس حوادثه هو ابن حاضره وما يعنيه من وسائل اتصال ومواصلات ومناهج معرفة وتراكم معلومات ومدارس تحليل وهي كلها نقاط ارتكاز ثقافية من الصعب التحرر منها في لحظة كتابة المعلومات التاريخية. كذلك المثقف الذي يعايش حاضره ويصارعه ويعمل على تعديله أو تطويره هو أيضاً ابن ماضيه وما يحمله من ذاكرة وتجارب وعبر وهي كلها نقاط ارتكاز تاريخية يصعب على المثقف التخلص منها في لحظة تسجيله المواقف الفكرية.

إذن هناك حال من التداخل بين الحقلين حتى لو لم يحصل التعايش أو الانسجام بين فكر المثقف وثقافة المؤرخ. فالمثقف يرى أن من حقه قراءة التاريخ والإدلاء برأيه في حوادثه. والمؤرخ يرى أن كتابة التاريخ من المسائل المعقدة والشائكة وهو علم المعلومات وليس مجرد هواية يتم من خلالها التنفيس عن الأهواء الأيديولوجية.

فالمؤرخ يتعاطى مع التاريخ كعلم مستقل ويرى أن على من يريد الخوض في حقوله أن يمتلك التجربة والمعلومات. فكتابة التاريخ عنده تبدأ بالمعلومات إلى الإلمام بترابط حوادثه وليس حقلاً للرمايات الأيديولوجية بين صاحب رأي وآخر.

وعلى الأساس المذكور يرفض المؤرخ تدخل المثقف في اختصاص ليس من حقله وفي شأن لا علم له به ولا دراية له بتشعباته وفروعه وتعقيداته، إلا بالحدود التي تسمح بهامش للفكر في حقل التاريخ.

ينطلق المؤرخ المحترف من هذه الفرضية للقول أن المثقف غير العارف يرتكب الأخطاء الكثيرة ويتعرض إلى سقطات بسبب قلة

معلوماته وضعف اطلاعه الأمر الذي يجعله يسد الثغرات المعلوماتية بالإكثار من الأيديولوجيا والإسقاطات الفكرية المعاصرة.

يرد المثقف بالتأكيد على حقه في قراءة التاريخ وفق النظرية التي صاغها لنفسه أو استقاها من مدرسة فكرية يلتزم بها الأمر الذي يعطيه الصلاحية بربط الحوادث وتنسيقها ضمن تراتب يخدم القضية الأيديولوجية التي يحمل رايتها الثقافية والسياسية.

في ضوء التجاذب بين المؤرخ الذي يرى حوادث التاريخ حقل معرفة وبين المفكر الذي يقرأ التاريخ كساحة تجربة للاستنتاجات التي تعزز رأيه وتخدم نزعة أيديولوجية شمولية عنده لا بد من إعادة الاعتبار للنزعة العلمية في قراءة الحوادث وتركيبها كما حصلت واقعياً. لا يلغي الأمر أهمية دور المثقف في استخدام التاريخ لتبرير موقف أو استنتاج تجربة تخدم رؤية سياسية راهنة شرط أن لا تتحول نزعة التأويل الأيديولوجي إلى بديل تعسفي عن وقائع التاريخ.

وإذا تم ضبط المسافة بين المفكر وحدود تدخله في التاريخ، والمؤرخ وحدود تدخله في الفكر يمكن أن نصل إلى مرحلة نستطيع فيها فصل الاستنتاجات والتأويلات عن الوقائع التي تحصل خارج وعينا. فإدراك المسائل التاريخية بصفتها حوادث لا واعية يعزز الوعي ولا يلغيه ويمنع السقوط في نزعة استبدالية تجرد التاريخ من آلياته المكانية والزمانية وتحوله إلى جهاز منضبط بآليات عقلانية ويتحرك وفق خطط واعية.

وإذا راجعنا بعض الكتابات التاريخية نلاحظ أن الكثير من المفكرين وقع في نزعة أيديولوجية أملت عليه صوغ منهج اعتمد على كلمة واحدة في قراءة الحوادث. وهناك من استخدم تلك الكلمة كمفتاح سحري للكشف عن أسرار الوقائع وشخصية المجتمع وأعاد سرد الحوادث وفق تتابع آلي من الماضي السحيق إلى الزمن المعاصر.

انقسم المؤرخون/ المفكرون على كلمات سحرية اعتمدوا عليها

كمفاتيح للزمن وحوادثه. فهناك من استخدم «القبيلة» كمنهج لفهم التاريخ العربي وقرأ التراث وفق منظور الكلمة نفسها. وهناك من استخدم «الغنيمة» وقام بجردة حساب للوقائع في ضوء الكلمة/ المفتاح. وهناك من استخدم «الطبقة» أو «الذهنية» أو «العصبية» أو «البنية البطريركية» أو «القومية» وسار بها من العصر الجاهلي إلى العصر النووي في سياق لا يقرأ التحولات والاختلافات بين زمان وآخر وبيئة وأخرى.

يحاول عمر فروخ في كتابه، «تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه - إعادة النظر في التاريخ» الصادر عن دار الباحث بيروت ١٩٨٠، تقديم بعض التعريف لفكرة التاريخ ودور المؤرخ. فيذكر أن «التاريخ رواية ينقلها راوٍ متأخر عن راوٍ متقدم. وفي مسير أحداث التاريخ من راو إلى آخر تتعرض تلك الأحداث للتبدل أو للزيادة والنقصان».

ثم يذكر «أن الواقعة (الحادثة التاريخية) الواحدة يمكن، في كثير من الأحوال، أن تكتب عدداً من المرات على أوجه مختلفة». ويحاول فروخ أن يعطي أهمية للمؤرخ ودوره في الكتابة إذ «حينما يجيء المؤرخ إلى أحداث التاريخ ليدونها - سواء عليه أكان يعالج التاريخ العام أو تاريخ أمة أو تاريخ بلد أو تاريخ عصر - فإن هذه الأحداث تكون كثيرة حتى ليستحيل عليه أن يتناولها كلها». إذن هناك الرواية (الراوي) وهناك الواقعة (الأيام) وأخيراً يأتي المؤرخ ويختار نظراً لكثرة وقائع الأيام واختلاف رواياتها.

ويعطي فروخ ثلاثة أمثلة من كتابات المؤرخين المسلمين القدامى فيذكر أن محمد بن جرير الطبري (توفي ٣١٠ هجرية - ٩٢٣ م) حدد أيام العرب، قبل الإسلام، في تاريخه: يوم جذيمة، يوم الزباء، يوم طسم وجديس، ويوم ذي قار.

ويأتي أبو الفرج الأصفهاني (توفي ٣٥٦ هجرية - ٩٦٧ م) ويحدد في كتابه «الأغاني» أيام العرب بثلاثة: يوم الكُلاب (انتصر فيه

عرب الشمال على عرب الجنوب)، يوم شِعْب جبلة (صراع بين بني عبس وبني ذبيان وقيام أحلاف قبلية بين عرب الشمال)، ويوم ذي قار (انتصار العرب على الفرس للمرة الأولى).

وأخيراً يأتي المؤرخ عز الدين بن الأثير (توفي **٦٣٠** هجرية ـ **١٢٣٣**م) فيذكر في «كامله» الأيام المشهورة ويهمل الغارات لكثرتها وتخرج عن الحصر.

يريد فروخ أن يقول أن لكل مؤرخ منهجه في الكتابة وأسلوبه في اختيار الوقائع والأخبار فيركز على بعضها ويهمل الآخر. فالروايات التاريخية برأيه ليست كاملة لأن الأحداث أكثر بكثير من أن يستوعبها المؤرخ في كتاب واحد.

على عكس فروخ ينتهي عزيز العظمة في كتابه «الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية ـ مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي» الصادر عن دار الطليعة، بيروت **١٩٨٣** إلى نتيجة تقريرية عن جهود المؤرخين المسلمين فيذكر «أن الكتابة التاريخية العربية ـ الإسلامية تتسم بتداولها لمباحث لا تشكل موضوع علم، بل مشاغل لفن هو التاريخ»، فهو «نوع معرفي لا تتأتى وحدته عن محور داخلي محصور به، بل تتحدد بأطر خارجية». إذ «ليس للتاريخ مؤسسة سوسيولوجية، بل هو معرفة تنهل منها مؤسسات علمية أخرى». ويحدد العظمة تلك المؤسسات بالحديث والفقه والتصوف والطب.

لذلك يرى أن التاريخ عند مؤرخينا و«بما هو إخبار يقوم على المرجعية فن سياسي في أساسه»، وله علاقة بالسلطة ودور السلطان في المقال لأن علاقة «السلطان تحكم السرد التاريخي بحد ذاته». ومن خلاله يتم إعادة إنتاج «دور الحقيقة المفترضة، ودور السلطان المؤسس». وأخيراً ينتهي العظمة إلى تقرير موقع التاريخ من الثقافة العربية ـ الإسلامية بنقطة سلبية «فهو مدخل السلطان إلى العقل، وإضفاء العقل على السلطان».

يمكن الرد على العظمة باستعارة فقرة من كتاب فرانز روزنتال حول «مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي»، عندما دحض كلام بعض المستشرقين عن التاريخ الإسلامي وفكر المؤرخين والفلاسفة المسلمين بالقول «إن مثل هذه الأحكام العامة الجارفة عن الحضارات المعقدة التركيب الواسعة الأرجاء كالحضارة الإسلامية لا قيمة علمية لها، لا سيما بعد أن يكون قد مرَّ عليها الزمن وبعد أن تكون اتجاهات الباحثين قد تغيرت تغييراً كلياً (. . .) عندها نستطيع أن نتجنب تشويه الصورة العامة للحضارة الإسلامية، ذلك التشويه الذي أدت إليه هذه التعاميم الجارفة».

ويذكر روزنتال، وهو المستشرق المعروف، العديد من الأمثلة التي تؤكد الانحياز والتعصب في «آراء الغربيين» إذ إنهم «يضعون مقاييس صارمة يحكمون بموجبها على ما أنتجه الفكر الإسلامي». فإذا اتصف هذا الكاتب المسلم بالدقة «العلمية والقدرة العلمية الممتازة» نصف إنتاجه بالضجر «بينما نحن إذا قرأنا مثيل هذا في كتاب من كتب الغرب قلنا صواباً أنه عمل علمي وأن صاحبه قام بخدمات علمية جليلة». ويهاجم روزنتال في الصفحة نفسها الباحث لي جي سترانج لأنه سخر من ياقوت الحموي (٥٧٤ ـ ٦٢٦ هجرية، مؤلف معجم البلدان) بسبب إقدام الأخير على التشكيك بصدق رواية البغدادي عن «الفارس الساحر» ويقول «إن هذا المؤلف الغربي، بقطع النظر عن مؤهلاته العلمية، يبدو قزماً إذا ما قيس بياقوت». وبرأي روزنتال أن قيمة المؤرخ أو المفكر تقاس بزمانه ومكانه ومؤهلاته الشخصية والإمكانات المتوافرة في عصره وعليه فإن ياقوت أهم بما لا يقاس بمن انتقده في القرن العشرين.

جاءت ملاحظات روزنتال الكثيرة في مناسبة دراسته لتقنيات البحث العلمي عند المفكرين المسلمين ويرى أنها كانت تتمتع بمواصفات دقيقة وأصول وقواعد متوارثة. ويذكر أن مناهج البحث أسسها «جماعة من العلماء مثل العراقي والنووي وعياض وابن صلاح» وهؤلاء إلى جانب الخطيب والبغدادي وابن جماعة والعلموي ساهموا

في وضع دراسات منهجية لتقنية البحث ومصادره ومراجعه وهوامشه.

ويذكر روزنتال مثالاً على صعوبة الحصول على مواد البحث في العصور التي سبقت الطباعة فيأتي على الظروف التي رافقت نسخ «تاريخ دمشق» لابن عساكر (٨٠ مجلداً) إذ «اختير لهذا العمل عشرة من النساخين انتهى كل منهم من نسخ ما سلم إليه في سنتين وهي مدة غير طويلة».

إلى سلبيات آراء العظمة وإطلاقه الأفكار العامة هناك قطاع من المثقفين قرأ التاريخ الإسلامي من زاوية ضيقة وضبط الوقائع في تسلسل يرمي إلى تأكيد وجهة سير أيديولوجية. فنجد هذا المفكر قام بتجميع حوادث الاعتقال السياسي من تواريخ الطبري والمسعودي وابن الأثير وابن كثير وابن خلدون والسيوطي والذهبي والجبرتي إلى آخر السلسلة ثم أصدرها في كتاب تحت عنوان «تاريخ الاعتقال السياسي في الإسلام» ويأتي غيره ويجمع ما تراكم من معلومات عن الاغتيالات طوال ١٥ قرناً ويصدرها تحت عنوان «تاريخ الاغتيالات في الإسلام» وغيره عن «تاريخ التعذيب» وغيره عن «تاريخ السجون» وغيره عن «حوادث العنف» أو «القتل» أو «الخطف»، لينتهي المطاف بهذه الرزمة من الكتب إلى القول هذا هو تاريخنا: اعتقالات، اغتيالات، تعذيب، سجون ولا شيء سياسياً غير ذلك.

أدت مناهج الكتابة المذكورة إلى تراكم مدرسة لا عقلانية في قراءة التاريخ وربط حلقاته وفتراته. وباتت الحوادث مقطوعة الصلة بزمانها ومكانها وتحولت إلى سلسلة موصولة الحلقات بفكرة واحدة تبحث عن تماسك الموضوع شاء الباحث ملاحقته تحقيقاً لقرار اتخذه.

لا شك في أن كل تاريخ متشعب زمنياً وعميق الجذور وممتد جغرافياً فيه ما فيه من حوادث العنف والقتل والتعذيب والاضطهاد والاستبداد. ولا يمكن استثناء أي تاريخ في العالم من تلك اللحظات المظلمة سواء في أوروبا أو آسيا أو أميركا وفي أي قارة من قارات

الكرة الأرضية. فالتاريخ الإنساني ليس إنسانياً في المعنى المثالي وليس مجرداً من علاقات البشر وتعقيدات مسارهم الزمني.

ونستطيع أن نجد في كل تواريخ العالم ما يشبه تلك المحاولات الجزئية والقصيرة النظر التي شاءت بقرار ذاتي أن تقرأ تاريخ الإسلام من زواياه السلبية.

لكن السؤال هل تاريخ الإنسانية كله ظلام وظلمات وبالتالي هل تاريخ الإسلام هو هكذا كما أراد قراءته بعض من المثقفين أم هناك إلى جانب تلك الزوايا قواعد أخرى يمكن من خلالها محاولة فهم مسار التاريخ بعقلانية أكثر وبوعي مركب؟

يتوصل العروي في كتابه «مفهوم التاريخ» إلى نتيجة مفادها «إذا عدنا إلى قواعد النقد (الجرح والتعديل) عند أصحاب الحديث وقواعد الإمكان والاستحالة عند ابن خلدون، إذا حللنا، لغوياً ومعرفياً، المفاهيم الأصيلة المستعملة عند المؤرخين المسلمين، من حديث وأثر وخبر وشهادة وعدالة... إلخ، نصل إلى تصور متكامل للتاريخ كصناعة وتخصص، ونصبح بذلك خبراء متخصصين في ميدان معرفي متميز».

جاءت فكرة العروي في سياق سؤال طرحه عن مفهوم التاريخ ومهنة المؤرخ. فهو يميز بين المؤرخ والتاريخ ويلاحظ الاختلاف بين المؤرخ المحترف الذي يشمئز من «مسألة مفهوم التاريخ» وبين المؤرخ المبتدىء الذي يرى «التاريخ صناعة والصنائع تتقن بالمحاكاة».

فالصناعة حرفة يدخل غمارها المحترف إلى جانب المبتدىء لكن السؤال يبقى حول إمكان السيطرة على المعلومات والإحاطة بها وتفسيرها من جوانبها المختلفة. فهل نستطيع تفسير التاريخ وتقديم صورة نهائية عن حركته؟

المسألة معقدة لأن المعلوم من التاريخ أقل بكثير من الوقائع وأخبار الحوادث. ومعرفة الماضي هي «دائماً نسبية» كما يقول

العروي، كذلك التاريخ هو «حاضر بمعنيين، بشواهده وفي ذهن المؤرخ». وعلى رغم صعوبة الجواب هناك من يفضل تقديم الجواب السهل: نعم إذا توافرت المعلومات والمواد والوثائق والسير والوقائع إلى استخدام المناهج العلمية والأدوات التقنية التي تساعد على تحليل الظواهر واكتشاف عناصرها.

إلا أن التدقيق في الجواب يجعلنا أكثر تردداً في قبوله. فهناك الكثير من الحوادث يصعب علينا تفسيرها، ولا نقصد الوقائع الماضية فقط بل الحوادث المعاصرة أيضاً. فالتفسير لا يعجز أمام الماضي بل يتخبط في فهم الحاضر أحياناً. كيف نستطيع فهم حركة صدام حسين ودخوله الكويت وكيف نفسر إصراره على البقاء رغم مشاهدته لحركات تحالف جيوش نصف العالم على مقربة منه؟ هناك ملايين الأجوبة لكنها كلها غير كافية لتركيب جواب مقنع على سؤال بسيط: لماذا؟

كيف نفهم تصرفات الصرب في البوسنة وأمام عدسات الكاميرا؟ ولماذا تدخل قواتهم وميليشياتهم قرى معزولة ومطوقة منذ شهور وساقطة سياسياً في المعنى العسكري للكلمة ثم تبدأ بعزل رجال القرية، أو المدينة، عن نسائها فتطرد النساء وتقتل الرجال؟ هل هو مجرد تعصب وعنصرية أم «انتقام ذكوري» من الرجال؟ هل هو ثأر تاريخي من هزيمة حصلت قبل خمسة قرون أم ثأر انتقامي بمفعول رجعي من رجال نجحوا في تغيير شخصية المنطقة منذ مئات السنين؟ إذا كان الأمر كذلك لماذا الانتقام من الحجر بعد البشر ولماذا يتم تدمير المساجد والجوامع والتكايا والقبور والشواهد والجسور؟ هل هو مجرد اقتلاع للذاكرة ومسح للتاريخ أم هو إعادة لعقارب الساعة إلى الوراء عن طريق إخفاء المعالم والشواهد التي تشير إلى زمن مر من هنا وبشر عاشوا في هذا المكان منذ ذاك الزمان. فهل تحطيم الأشياء يعني إلغاء ماضيها وبالتالي تأكيد فرضية عدم وجودها؟

الأسئلة كثيرة والأجوبة أكثر لكنها كلها لا تجيب عن سؤال

صغير مخيف: لماذا يحصل كل هذا الرعب في زمن يقال فيه أن البشرية انتقلت بعد صراع مرير من «البدائية» و«التوحش» إلى الحضارة والمدنية؟ فهل التقدم هو «تقدم» في وسائل القتل أيضاً. وهل التطور هو في تطوير القتل عن قرب (الحجر، السيف، الرمح) إلى قتل عن بعد (الطائرة، الصاروخ، القنبلة النووية) فيسقط ملايين الضحايا من دون أن يشكل القتل عقدة ذنب للقاتل. وحين لا يرى القاتل ضحيته يستطيع، كما تقول السياسات المعاصرة، الاستمرار في القتل من دون شعور بالذنب.

تحصل كل هذه الحوادث في عصرنا، وأمامنا، ونعجز عن تحليلها وتفسيرها أو على الأقل نفشل في تقديم أجوبة مقنعة للعديد من الأسئلة. وإذا كنا لا نفهم أو على الأقل لا نستطيع تفسير حوادث الحاضر فكيف هو الأمر إذن مع حوادث الماضي؟

نصف الحقيقة ليس الحقيقة كلها، فأين النصف الآخر. يميل السؤال إلى إيجاد صيغة تصالح مع وجهة نظر تقول: هناك ما هو عقلي ـ بشري وهناك ما هو فوق العقلي والبشري؟

يطرح المأزق المسألة المقفلة من جديد. هل هناك من جواب تاريخي لسؤال لماذا؟ إذا كان الرد بالإيجاب تنتفي ضرورة السؤال ونستطيع آنذاك أن نتقدم من مرحلة «وعي التاريخ» لنبدأ رحلة «التاريخ الواعي».

لكن أين هو الجواب؟ وهل من جواب عن سؤال ما هو التاريخ؟



تطور مفهوم التاريخ

ما هو التاريخ وكيف يمكن أن نحدد إطاره المنهجي ونصفه في صيغة أو جملة؟ هناك أجوبة كثيرة وكلها اختلفت على تحديد دقيق لمعنى التاريخ. يعرف هاوزنغا التاريخ أنه «الوصف الأدبي لأي نشاط إنساني ثابت سواء قام به الأفراد أو الجماعات الذي يتجلى في تطور أية جماعة أو فرد ويؤثر على تطورها (...) التاريخ هو الصورة الفكرية التي تقدم فيها المدنية الحساب لنفسها عن ماضيها». ويعرف أومان التاريخ «أنه مهد الإنسان في تسجيل أعمال الإنسان». ويرى فرانز روزنتال «أن فكرة التاريخ صارت عامة في القرن التاسع عشر وأصبحت تطبق على كل شيء يمكن إدراكه سواء أكان حياً أم جامداً (...) وأصبح التاريخ بهذا المعنى فكرة شاملة، بمقدوره الادعاء، كمثل الفلسفة، بأن كل شيء وكل نشاط هو موضوع لبحثه وداخل ضمن نطاقه». ويميز روزنتال بين التاريخ و«بين التاريخ كموضوع لعلم التاريخ (...) قد تشير كلمة تاريخ إلى كل من عملية التطور التاريخي وإلى وصف تلك العملية، وهما أمران مختلفان تماماً، لا يميز بينهما تمييزاً دقيقاً في أكثر الأحيان».

قبل القرن التاسع عشر جرى في أوروبا تفسير التاريخ أخلاقياً. وأول من لاحظ المسألة كان رانكه في القرن الثامن عشر الذي طالب بقراءة أكثر واقعية للتاريخ. وشجعت الملاحظة نشوء تيار وضعي في قراءة الحوادث والأخبار وهو تيار كان ينظر إلى الوقائع ثم يستخلص

منها النتائج. وساهم المنهج الوضعي في نهوض منهج تجريبي بدأه لوك في القراءة والاستخلاص والتفسير انطلاقاً من مبدأ الفصل بين الذات والموضوع، إذ تتم عملية الاستقبال بوعي المعلومات وفصلها بين ذات المؤرخ وموضوع البحث.

ويرى كار أن المؤرخ كالطباخ إذ يجمع «الوثائق والنقوش وما إلى ذلك» ثم «يقدمها بالأسلوب الذي يروق له» ويغلب كار مهمة الجمع أولاً (المعلومات) على مهمة التفسير والتأويل. فالمعلومات ثابتة، أما التحليل فمتحرك. فالبحث عن الحقيقة هي مهمة المؤرخ أما رأيه بها فهذا شأنه ولا يغير من وقائع الحقيقة. لذلك تصعب مهمة المؤرخ عندما يريد أن يقرأ الماضي. فالحقائق «التي تدور حول الماضي» ليست كلها «بالحقائق التاريخية». إذن لا بد من معيار أو مقياس يعتمده المؤرخ لفرز الحقيقة عن الخرافة والمعلومات عن التحليل واليقين الموضوعي عن الشك العقلي. وهذه مهمة مستحيلة لأن المؤرخ يستطيع جمع المعلومات عن حاضره لكنه لا يستطيع استحضار الماضي. لذلك لا بد من العودة إلى ما يسميه كار «المنطق الفطري» في قراءة التاريخ والكتابات التاريخية القديمة التي تشكل «العمود الفقري للتاريخ». ويستند على قول هاوسمان «الدقة واجب إنما ليست فضيلة» إنها شرط لكنها ليست وظيفة أساسية في مهمة البحث عن الحقيقة.

ينتقد كار تيار المؤرخين في القرن التاسع عشر ويعيب عليه تقديسه الأعمى للحقائق ثم الوثائق (مراسيم، معاهدات، كتب، مراسلات رسمية، أوراق خاصة، ويوميات) لأن تلك الحقائق والوثائق جزئية لا تعكس الصورة الكلية للحدث وستبقى كل محاولاتنا مهما اتسمت بالدقة والموضوعية ناقصة أمام التاريخ وحوادثه. فالوثائق لا تخبرنا دائماً بما حدث.

إلى ذلك يلجأ المؤرخ إلى التلخيص والانتقاء في كتاباته عن

التاريخ وهو أمر يزيد من غموض الحوادث لأنه من المستحيل أن يقوم المؤرخ بنشر كل ما لديه وكل ما يملكه وإلا كانت مهمة المؤرخ شاقة ولا يستطيع أن يغطي سنة واحدة من عمر الزمن في حياته كلها. فإمكانات المؤرخ ضئيلة مهما بلغت قدراته العقلية والثقافية ومهما بذل من الجهد في استنزاف طاقاته البشرية التي هي في النهاية محدودة وجزئية.

وبسبب نقص المعلومات أخذت الفلسفة تعوض الفوات الزمني واختلاف الحقبات وبدأت تخرج إلى النور مدرسة «فلسفة التاريخ» وهي التي تقرأ الماضي بعيون الحاضر وفي ضوء مشاكله وخصائصه. وكما يقول المؤرخ الإيطالي كروشيه «إن العمل الأساسي للمؤرخ هو ليس التدوين وإنما التقييم». وهكذا بدأت تتبلور «فكرة التاريخ» في الدمج بين الماضي والحاضر وأخذ المؤرخ يستعيد الماضي ويعيد إنتاجه في حاضره، و«إن إعادة تشكيل الماضي في ذهن المؤرخ هي أمر يتوقف على الدليل التجريبي» إلى جانب عمليات الاختيار وتأويل الحقائق بصفتها حقائق تاريخية.

يبقى السؤال كيف تطور التاريخ إلى علم؟ «طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان العلماء (في أوروبا) يفترضون أنه تم اكتشاف وإثبات قوانين الطبيعة» وكانت مهمة العالم في أوروبا «اكتشاف وإثبات المزيد من تلك القوانين عبر استقراء الوقائع القابلة للملاحظة». وبدأ منذ نهاية القرن الثامن عشر تصنيف التاريخ كعلم وبدأ تطبيقه في القرن التاسع عشر على البشر. ولعب هربرت سبنسر وتشارلز داروين دورهما في التأثير على تطبيق العلوم على الإنسان وبدأ إدخال التاريخ في العلم و«جرى تطبيق طريقة دراسة العلم لعالم الطبيعة في مجال دراسة الشؤون الإنسانية». ومع ذلك «لم يحصل إطلاقاً ما يعدل وجهة النظر الاستقرائية في الطريقة التاريخية»، إذ شهدت السنوات الأولى من القرن العشرين ردة فعل قوية ضد تيار العلم التاريخي الذي حوَّل البشر إلى آلات ميكانيكية خاضعة لقوانين الطبيعة والاجتماع.

وحرص كولينفوود حينما وضع كتاباته في الخمسينات من القرن الجاري «على أن يميز بشكل صارم بين عالم الطبيعة الذي يصلح موضوعاً للبحث العلمي وعالم التاريخ». وجاءت ردة الفعل عند المؤرخين للدفاع عن تاريخ البشر بوصفه مجموع عوامل مركبة لا تتحكم فيه عناصر واحدة كما حاول سميث في «قانون السوق» وبيرك في «قانون التجارة» ومالتس في «قانون السكان» ولاسال في «قانون الأجور» وماركس في «فائض القيمة» وقوانين الاقتصاد أو «رأس المال» وباكل في «قانون الانتظام والانسجام». وقد «تكون تلك الفرضيات سليمة ضمن أطر معينة أو لبعض الأغراض في حين يثبت أنها غير سليمة في سواها». وهذا لا يقلل من أهمية هذه الفرضيات فهي «أدوات لا غنى عنها للتفكير». لكنها ليست كافية لتفسير حوادث التاريخ وعلله وأسبابه، كذلك لا غنى عن فهم نظريات «التحقيب» لتطور التاريخ ومحطاته والتقسيم الزمني ـ الجغرافي لحوادث التاريخ، إلا أنها ليست «حتميات» نهائية لتاريخ البشر إذ قد يحصل عليها تعديلات وتحويرات تتطلب منا مرة أخرى قراءة مختلفة للحوادث والأخبار. فهناك دائماً كما يقول جورج سوريل «تقديرات تقريبية مؤقتة ويبقى الباب مفتوحاً أمام التعديلات المطردة». فالمؤرخ مثل أي عالم آخر «يسأل باستمرار: لماذا؟».

ويرى كار أن «إرساء علم التاريخ الحديث» بدأ في القرن الثامن عشر عندما كتب مونتسكيو كتابه عن «أسباب عظمة الرومان وفي صعودهم وانحطاطهم». وأخذ مونتسكيو يطور فكرته ويجيب عن سؤال لماذا، في كتابه «روح الشرائع». وبعده أخذت الفكرة تتطور وتتفرع وكبر سؤال «لماذا» واتسعت حقوله ونشأت حوله مدارس تقول بالحتمية التاريخية، ومدارس تقول بالمصادفات أو (اتفاق المصادفة)، ومدارس تؤمن بالنظام الانتقائي في ترتيب حوادث التاريخ، ومدارس تركز على فهم منطق الحوادث وعللها وأسبابها، ومدارس تبحث دائماً عن غاية التاريخ وأهدافه. فالتاريخ إذن حاضر يجمع بين الماضي والمستقبل.

إلى «جانب سؤال لماذا؟ فإن المؤرخ يسأل دائماً سؤالاً آخر: إلى أين؟». وسؤال «إلى أين؟» يمثل غاية التاريخ وأهدافه العامة أو النهائية.

ويمرحل كار الكتابات التاريخية الأوروبية وفق تراتب تصاعدي: في القرن الثامن عشر كان التاريخ «تاريخ نخب». وفي القرن التاسع عشر اتجه المؤرخون إلى رؤية التاريخ «بوصفه تاريخ المجتمع القومي كله». وفي القرن العشرين برز التاريخ الكوني بوصفه التاريخ «المتميز عن التاريخ الموحد لكل البلدان». ويرجح كار أن التقدم التاريخي العالمي يعود إلى سببين: التحول في العمق (نهوض تيار التنوير في أوروبا بدأ بكتابات ديكارت ثم روسو وبعده هيغل وماركس إلخ). والتحول في المدى الجغرافي (اكتشاف قارات جديدة وانتقال مركز الثقل من شواطىء المتوسط إلى شواطىء الأطلسي).

يبقى الجواب عن سؤال «ما هو التاريخ؟» مجرد قراءة عامة في مفهوم شديد التداخل والتعقيد. فالقراءة التي قدمها كار لخصت تطور مناهج التاريخ في أوروبا فقط وربطها بتقدم الفلسفة والعلوم في القرن الثامن عشر ثم ارتباطها بوعي التاريخ وعقلنته في القرن التاسع عشر. لكن كار أغفل دور علماء التاريخ في العالم غير الأوروبي. فعلم التاريخ الذي اشتغلت عليه المدارس الفكرية الأوروبية منذ القرن الثامن عشر، كما يذكر كار، سبق واشتغلت عليه مدارس فكرية عديدة غير أوروبية وبلورت حوله وعنه مناهج عدة أنتجت سلسلة مفاهيم عن حوادث التاريخ وتطور حلقاته.

لا شك أن جهد كار يفيدنا في العودة إلى قراءة منهجية التاريخ كما تبلورت مفاهيمه عند المؤرخين المسلمين الذين نشطوا بقوة منذ القرن الأول للهجرة.

ويفيدنا تلخيص كار لسؤال «ما هو التاريخ؟» في مسألة مهمة وهي تشديده على أهمية الماضي في قراءة الحاضر وفهم المستقبل.

فقراءة الماضي ليست ماضوية بل راهنة في المساعدة على السيطرة على الحاضر وفهم حركته من زاويتين: الماضي والمستقبل.

التاريخ إذن هو حاضر الماضي وقراءة حوادثه تلخص نظرة الحاضر إلى الماضي وليس تصور الماضي للحاضر. لذلك اختلفت القراءات وتعددت منهجياً وفلسفياً وتنوعت أدوات التحليل والتفسير بحسب وسائل الاستخدام والوظائف التي أراد المؤرخ تحقيقها راهناً في العودة إلى الماضي. وتبرز في المجال المذكور محاولة روزنتال في قراءة تاريخ تطور علم التاريخ عند المسلمين، إذ تعتبر من أولى الدراسات المفيدة التي اهتمت في هذا الشأن.

المسلمون وعلم التاريخ

يستبعد فرانز روزنتال في كتابه «علم التاريخ عند المسلمين» ظهور التاريخ كعلم مستقل قبل «الأزمنة الحديثة جداً» فهو «لم يدخل ضمن جدول العلوم المثبتة» في الجامعات. وحتى الفلاسفة لم يهتموا كثيراً بذكر التاريخ كعلم مستقل مثل الكندي والفارابي وابن سينا. وكتاب الاكفاني «وهو من رجال القرن الرابع عشر، ففيه قائمة مقتضبة عن الكتب التاريخية وكله مديح مألوفة عن فوائد التاريخ»، إذ صنف الكثير من العلوم ولم يضع التاريخ ضمن تلك المصنفات إذ لم «يتصور أن التاريخ علم مستقل».

كذلك الذهبي لا «يذكر التاريخ في موسوعته» على رغم أنه «اشتهر بسبب إنتاجه التاريخي». كذلك ابن خلدون في مقدمته «لا يتكلم عن التاريخ عند تعداده العلوم» ولا يعني «أن كتابه العظيم لا يدخل صنعة التاريخ من ضمن المنتجات العقلية المستقلة». ولا يعتبر روزنتال «فهرست» ابن النديم الذي أورد أسماء الكتب وأفرد فصلاً عن المؤلفات التاريخية تحت عنوان مستقل دليل عمل على وجود علم مستقل للتاريخ عند المسلمين. كذلك لا يعتبر كتاب «مفاتيح العلوم» الذي ألفه الخوارزمي في نهاية القرن العاشر الميلادي في فترة متقاربة

مع «فهرست» ابن النديم وأفرد باباً مستقلاً لأخبار التاريخ من المؤشرات على ظهور علم التاريخ كمعرفة مستقلة عند المسلمين، ويرى أن الترتيب الذي اتبعه «لا يتبع ترتيب أي كتاب تاريخ، رغم أنه يتفق تماماً مع المادة الممكن وجودها في تواريخ العلم». كذلك لا يرى في موسوعة ابن فرجون وعنوانها «جوامع العلوم» وهي برأيه أقدم موسوعة «عربية ـ إغريقية باقية»، ترجع إلى منتصف القرن العاشر من المصادر التي تصنف التاريخ كعلم مستقل على رغم أنه أفرد فصلاً عن «علم التاريخيات» ابتداء من بدء الخليقة وصولاً إلى أيام العرب ووقائع أخبارهم والإسلام وأخباره.

وينتقل روزنتال إلى القرن الحادي عشر ويرى أن كتاب «مراتب العلوم» لابن حزم الأندلسي لا يصنف التاريخ كعلم مستقل على رغم معالجته للتاريخ، فهو صنف التاريخ وفق «الأساليب الفقهية» وربطه بعلوم الفقه والكلام واللغة والأخبار، كذلك موسوعة فخر الدين الرازي «حدائق الأنوار في حقائق الأسرار» تطرقت إلى التاريخ من باب الفلسفة وهو «ينظر إلى علم التاريخ من هذه الزاوية».

وينتقل إلى القرن الثالث عشر ولا يرى في كتاب ابن أبي الربيع «سلوك المالك في تدبير الممالك» نزعة مستقلة لعلوم التاريخ وإن صنفه من «العلم الأوسط» وأدرجه ضمن «علم الأخبار» ووزعه حسب المراتب العلمية وأقسامها. وظهرت في القرن الرابع عشر موسوعة محمد بن محمود الأملي بعنوان «نفائس الفنون في عرائس العيون» واحتل فيها التاريخ مركزاً بين العلوم الدينية والإسلامية و«مع هذا فقد وُضع بين مجموعة من الموضوعات كالألغاز والنسب وقد صنفها المؤلف ضمن علوم المحادثات» وأطلق على التاريخ «علم التواريخ والسير» ومع ذلك لا يصنف روزنتال هذا العمل ضمن أبواب التاريخ كعلم مستقل.

ويرى روزنتال أنه من عصر الأملي وصاعداً أخذ «ظهور التاريخ

كعلم مستقل يعتبر جديراً بالبحث في كتب مستقلة» ولم يتخذ هذا التطور «نقطة بدايته من تاريخ العلوم الموسوعية، بل نشأ من الاهتمام التاريخي للعلوم الدينية الإسلامية التي كانت من حيث العموم مسؤولة عن معظم التقدم في فن البحث العلمي الإسلامي». فظهرت الدراسات في علم التاريخ في القرن الخامس عشر الميلادي التي قام بها كل من الكافيجي سنة ٨٦٧ هجرية (المختصر في علم التاريخ) في القاهرة والسخاوي (الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ) في نهاية القرن الخامس عشر سنة ٨٩٧ هجرية. كما ظهر آنذاك «عدد قليل من علماء الدين الذين تميزوا بالدقة والعمق وبسعة الأفق» وقد «أصبح بعضهم، كابن حجر، مؤرخين بارزين».

ويربط روزنتال التطور المذكور بثلاثة عوامل: الأول، استقرار مصر السياسي (في القرنين ١٤ و١٥) الذي وفر «جواً يمكن أن يزدهر في الإنتاج العلمي من حيث العموم. فقد كان فيها عدد من المؤسسات الوقفية التي توفر للعلماء وسائل العيش». الثاني، كتاب ابن خلدون «وهو قاضي ورجل الدولة، نوقش كثيراً، وهوجم أحياناً، وحظي دائماً بتقدير عظيم، وفهم قليلاً، وبالاختصار حقق أهم وظائف الكتاب العلمي، وهو أن يلعب دوره كدافع مثير». والعامل الثالث، دور علماء الدين في التخصص في «البحث التاريخي وأن يفكروا في النواحي النظرية من علم التاريخ (. . .) لقد كان كل من الكافيجي والسخاوي عالم دين بالدرجة الأولى (. . .) وقد خدمت دراساتهم التاريخية غرضاً هو الدفاع عن علم التاريخ المزدهر».

ويستنتج روزنتال أن «علم التاريخ» عند العرب والمسلمين عرف في العصور المتأخرة ولم يدرج كمادة علمية مستقلة للتدريس. وهو يميز بين الكتابات التاريخية وعلم التاريخ كمعرفة مستقلة ويدرج المراجع التاريخية للمسلمين تحت عنوان المصادر الأدبية. وربما تأثر بكتاب بروكلمان عن تاريخ الأدب العربي الذي أدرج المصنفات التاريخية كمصادر أدبية. وعلى رغم أن روزنتال انتزع المصادر

التاريخية من موسوعة بروكلمان وأدرجها بشكل مستقل في كتابه، إلا أنه ظل يعتبر أن تلك الكتابات لا تصنف تحت باب «علم التاريخ» بل هي مادة تاريخية تساعد على فهم تاريخ المنطقة. لكنها ليست علماً مستقلاً وفق المنظار الحديث للمعرفة التاريخية.

ويستنتج أن تعاريف المؤرخين المسلمين المختلفة للتاريخ وعلم التاريخ «لا تكشف أية بصيرة فلسفية عميقة». ويدرج ضمن توصيفه المذكور اليعقوبي والمقريزي وابن خلدون والكافيجي والسخاوي والمرعشي إلى آراء المسعودي والمطهر، ويعترف أن حكمه صادر عن ذهنية رجل معاصر إذ «إن نظرتنا التي قررتها بصيرة الرجل الحديث، قد نفذت إلى وظيفة التاريخ وغرضه، وستبقى هذه البصيرة هي المقياس النهائي». وينتهي إلى تصنيف المصادر التاريخية واستبعادها كمراجع توفر مادة تاريخية... إنها مجرد «مؤلفات أدبية».

تطور علم التاريخ عند المسلمين

يقول روزنتال أن العرب استخدموا تعبير علم الأخبار والتاريخ وكانت «كلمة الأخبار وهي صيغة الجمع لكلمة خبر، هي الأكثر شيوعاً» ثم «سرعان ما أصبح لهذا التعبير معنى إضافي وهو المعلومات المتصلة بأعمال الرسول وأقواله، ثم أصبح في الواقع كالمرادف للحديث، شأن بعض الكلمات الأخرى كالآثار». ويعتقد أن معنى لفظ التاريخ هو «التوقيت حسب القمر (. . .) وانتقال المعنى من التوقيت بالقمر إلى التاريخ أو الحقبة (. . .) نفترضه كنتيجة لاستعمال الكلمة للدلالة على اليوم والشهر في الوثائق (تاريخها)، ثم تأتي الخطوة الثابتة المنظمة أي سنة الحقبة». ويلاحظ «أن الحديث الوحيد الذي يشير إلى إدخال التقويم الإسلامي جاء في صحيح البخاري مع أنه يستعمل كلمة (عد) ولا يستعمل (ارخ) لكن كل الظواهر تدل على أن كلمة تاريخ استعملت لأول مرة في الآداب العربية مع أخبار إدخال التقويم الهجري».

وينقل عن السخاوي رواية بداية توقيت التاريخ «وقيل أول من أرخ التاريخ يعلى بن أمية حيث كان باليمن، وذلك أنه كتب إلى عمر كتاباً من اليمن مؤرخاً فاستحسنه عمر فشرع في التاريخ (. . .) وروى ابن أبي خيثمة عن طريق محمد بن سيرين قال: قدم رجل من اليمن فقال: رأيت باليمن شيئاً يسمونه التاريخ يكتبونه من عام كذا وشهر كذا فقال عمر هذا حسن فأرخوا». وترجح الروايات الإسلامية «أن التقويم

الهجري أدخله عمر، ويجدر الملاحظة أنه استعمل في ورقة بردي يرجع تاريخها إلى سنة **٢٢** هجرية». وتعتبر من أقدم الوثائق المحفوظة عن بدايات التاريخ الإسلامي. ويرى روزنتال «أن أقدم الكتب التي أطلق عليها اسم تاريخ، كانت مجموعات تراجم لم تكن تذكر السنين إلا بصورة عرضية غير منتظمة». فقد كان المؤرخ يهمل الزمن أو التوقيت في عرضه للحدث والوقائع. ثم «تطور معنى (التاريخ) عموماً باستعمال كتب الحوليات لهذه الكلمة. وبدأ استعمالها يعم ببطء منذ القرن الثالث الهجري في ما بعد».

يرى روزنتال أن الكتب الأولى التي تم تداولها قبل القرن الثالث الهجري ودونت في «تاريخ الخبر» كانت في معظمها كتباً خاصة «دونها العلماء ولم تبق عنها معلومات واضحة أو دقيقة». ثم برزت كتابات عروة بن الزبير وعوانة بن الحكم (كتب عن سيرة معاوية وخلافة بني أمية). وكان ذلك بداية الانتقال من الخبر التاريخي إلى الكتابة التاريخية، وبرز عدد من المصنفين التاريخيين أبرزهم الهيثم بن عدي (توفي **٢٠٦** أو **٢٠٧** هجرية)، ومحمد بن الواقدي (توفي **٢٠٧** هجرية)، وعلي بن محمد المدائني (توفي **٢١٥** هجرية ويقول الطبري أنه توفي في **٢٢٨** هجرية). وأبي مخنف بن يحيى (توفي **٢٢٣** هجرية). وصنف هؤلاء عشرات الرسائل ضاع معظمها.

بعد ذلك دخل التاريخ مرحلة جديدة ونشأت بداية تنظيم الخبر على أساس ترتيب السنين (الحوليات) وتنسيق مواده وفق التعاقب الزمني، فكانت محاولات جعفر بن محمد بن الأزهر (توفي **٢٧٩** هجرية)، ومحمد بن بزداد (رتب تاريخه على السنين)، وعمارة بن وثيمة (توفي **٢٨٩** هجرية) وألف كتاباً على السنين، وجاء أبو عيسى بن المنجم الذي عاصر الطبري وسبقه في كتابة تاريخ السنين فاعتمد في كتابه «البيان عن تاريخ سني زمان العالم» تسلسل السنوات (توفي **٣٢٠** هجرية) ثم جاء الطبري وهو من أوائل من ألف التاريخ على ترتيب السنين في كتاب موسوعي جامع وشامل (توفي **٣١٠** هجرية)،

ووصل به إلى العام ٣٠٢ ـ ٣٠٣ هجرية.

وشهد القرن الثالث الهجري إلى جانب التأليف حركة ترجمة كبرى في التواريخ أبرزها محاولات حنين بن إسحق (توفي ٢٦٤ هجرية) وأهم أعماله «تاريخ العالم» وإسحق بن حنين (توفي ٢٩٨ هجرية) وأبرز أعماله «تاريخ الأطباء»، وقسطا بن لوقا (توفي ٣٠٠ هجرية) ومن أهم أعماله «الفردوس في التاريخ» إلى أعمال ومؤلفات القاضي وكيع (توفي ٣٠٦ هجرية).

لا يعتبر روزنتال أن علم التاريخ هو مجرد الكتابة في التاريخ، ولا يعطي انتباهه لأهمية علاقة علوم الدين بشتى العلوم. ولا يكترث بالإشارات الكثيرة إلى علم التاريخ التي وردت في مقدمات المؤرخين لكتبهم، ولا يصنف الأبواب التي وردت في الموسوعات تحت عناوين علم الأخبار والتواريخ، من دلالات نشوء علم التاريخ عند المؤرخين العرب والمسلمين.

تتلخص فكرة روزنتال بكلمة قصيرة وهي أن علم التاريخ هو دراسة نظرية للتاريخ وليس بحثاً في التاريخ ولا عرضاً لحوادثه وأخباره. فالمؤرخ ليس بالضرورة هو عالم بالتاريخ، وعالم التاريخ ليس بالضرورة مؤرخاً. فعلم التاريخ عنده هو حقل معرفي مستقل كالطب والرياضيات والفلك، فكما أن الباحث في حقل الطب أو الرياضيات أو الفلك أو الفلسفة ليس ضرورياً أن يكون عارفاً بالطب (طبيباً) والرياضيات أو الفلك (فلكياً) أو في الفلسفة (فيلسوفاً) كذلك ليس شرطاً لعالم التاريخ أن يكون عارفاً بالتاريخ أو مؤرخاً للحوادث والأخبار.

أدت هذه الفكرة إلى تأخير روزنتال فترة نشوء علم التاريخ إلى حقبة متأخرة جاءت في مرحلة لاحقة على وفاة ابن خلدون، الأمر الذي أدى به إلى إخراج صاحب المقدمة من علماء التاريخ على رغم فضله في إثارة الجدل حول تاريخه. ولأن المؤرخ غير عالم التاريخ،

حسب روزنتال، حصر نشوء علم التاريخ في فترة محددة شاء أن يطلق عليها فترة الهدوء والاستقرار والازدهار مع أنها موضوعياً كانت بداية تراجع موقع الحضارة الإسلامية في الصراع الدولي وخسارة المسلمين المواقع الأخيرة في الأندلس وبداية انحسار سيطرتهم على تجارة البحر المتوسط. آنذاك أخذت دول أوروبا الجنوبية مقاسمة نفوذهم في الإشراف على خطوط التجارة القديمة التي أخذت تتراجع إثر اكتشاف خطوط بحرية جديدة تربط أوروبا بغرب أفريقيا وجنوبها وصولاً إلى الهند والصين.

لكن مشكلة روزنتال ليست في قراءته الخاصة للتاريخ بل في فهمه المختلف لمعنى التاريخ. فهو يرى أن الكافيجي والسخاوي هما أول من عالجا علم التاريخ لأنهما تطرقا إلى «أغراض التاريخ وتعريفه وغايته وفائدته وأصله وخصائصه وطرق بحث المؤرخ، ودرجة الاعتماد على الأخبار التاريخية ومعاييرها، ومختلف منتجات التاريخ الإسلامي» استناداً إلى نصوص اقتبساها «من مقدمات الكتب التاريخية». فالسخاوي مثلاً قام بجمع ما ذكره كل المؤرخين المسلمين من الطبري إلى ابن خلدون في مقدماتهم وما ذكروه من فهم ومعارف لمعنى التاريخ وأعاد ربطه وتركيبه بجهود خاصة لدرس علم التواريخ وهو أمر مهم لكنه ليس كافياً حتى يعتبر روزنتال عمله بداية تأسيس علم التاريخ. فالسخاوي ضم المقتبسات في مصنف واحد وتحت عنوان مشترك لكنه لم يتوصل إلى صوغ نظرية معرفة في كتابة التاريخ ولم يعتمد منهج بحث للتأريخ كما فعل غيره من المؤرخين ابتداء من ابن الكلبي واليعقوبي وانتهاء بالسيوطي والجبرتي. مع ذلك يعتبره روزنتال من أوائل المؤسسين لعلم التاريخ الإسلامي، ملغياً بفكرته هذه الجهود السابقة التي تراكمت في كتابة التاريخ ومعرفته.

فالكتابة التاريخية هي أسلوب عمل تتحكم فيها عوامل الزمان والمكان حتى لو لم يتوصل المؤرخ إلى تحديد منهج مستقل أو غاية نهائية لتاريخه. فالكتابة المنهجية التاريخية (غاية التاريخ وهدفه) هي

أقرب إلى الفلسفة في المعنى العام لحقل الفلسفة وهي ليست واجبة أو لازمة لكل مؤرخ اشتغل في حقل التاريخ. والخلط هنا بين التاريخ وفلسفته أدى إلى تأخير روزنتال نشوء علم التاريخ عند المسلمين إلى القرن الخامس عشر الميلادي.

غير أن غاية روزنتال من هذا الاختزال ليست تأخير نشوء علم التاريخ إلى القرن الخامس عشر فقط، بل التأكيد على أن «التاريخ لم يشكل قسماً من التربية العالية الإسلامية»، أيضاً، إذ إن «التاريخ الدنيوي لم يكن متمثلاً في منهاج أية مدرسة في أي بلد كان من أرجاء الإسلام». ولا يعتبر أن تدريس سيرة الرسول وعلم الحديث وسير الرواة وبعض التواريخ المحلية و«بعض التعليم المدرسي في الموضوعات التاريخية» مادة كافية، ويستنتج «هذا يفسر سبب ندرة ذكر الكتب التاريخية عدا ما تهم علماء الحديث مباشرة». ويثبت الأمر «أن نظام التربية الرسمي الذي كان مطبقاً آنذاك لم يهتم كثيراً بتلك الفعاليات» التاريخية. حتى الذهبي «عندما يعدد أساتذته ندر ما يشير إلى ما ألفه هؤلاء الأساتذة من كتب التاريخ، أو إلى اهتمامهم بالتاريخ». فالهدف عند روزنتال إضافة إلى تأخير نشوء علم التاريخ إثارة نوع من علامات الاستفهام حول برنامج التربية والتعليم في مدارس العصور الإسلامية وصولاً إلى القرن الخامس عشر، لأن «دراسة العلماء للتاريخ كانت مقترنة بدراسة الفقه فالإشارة إلى التاريخ له علاقة وصلة بالتربية العامة لذلك العالم». فالدراسات التاريخية لم تصبح ضمن صنف التربية العالية برأي روزنتال «غير أن الكتب التاريخية كان يقرؤها ويتدارسها بانتظام العلماء المهتمون بها». و«كان التاريخ موضوعاً عرضياً للتعليم في المدارس» لذلك «كانت المعرفة التاريخية تحصل عادة بالقراءة الخاصة، أو من أفواه قصاص الحكايات». مع ذلك لا يستبعد أهمية التاريخ في تربية أجيال مسلمة كذلك «في تربية الأمراء» التي تحث «على التاريخ كمصدر رئيسي للإلهام السياسي للملوك والحكام»، و«ظل هذا التقليد حياً في

الإسلام». ثم يستطرد روزنتال في الحديث عن أهمية كتب التاريخ كمصدر للمعرفة والحكمة والاطلاع إذ «لقد أصبحت معرفة التاريخ سمة الثقافة العامة، وظلت كذلك حتى العصور الحديثة».

كان الوزراء آنذاك يكرهون أن يقف الملوك على شيء من السير والتواريخ «خوفاً من أن يتفطن الملوك إلى أشياء لا يحب الوزراء أن يتفطنوا إليها». وتحولت معرفة التاريخ إلى صنعة «ندماء السلاطين» وضرورة للضباط والجنود وكل من أراد «الاشتهار بالتحدث». ويستنتج روزنتال من هذه المفارقة «إذا كان التاريخ من حيث العموم لم يعتبر علماً قط، أو أنه وضع في الأماكن الدنيا من مراتب العلوم، فإنه قد استعاض عن ذلك بالسيطرة التي تمتع بها في أذهان الناشئة وذوي النفوذ السياسي وفي الثقافة العامة».

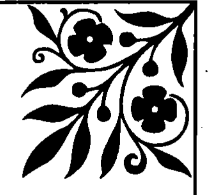
لنفترض أن كلام روزنتال في أمر عدم إدراج التاريخ في برامج التربية والتعليم كمادة دراسية مستقلة صحيحاً فما علاقة الأمر بموضوع كتابة التاريخ وتسجيل الوقائع وملاحقتها أو التدقيق في أخبارها وتأليف القواميس والمعاجم والفهارس عن الأعلام والخلفاء والوفيات والبلدان والمدن والفتوحات والمغازي إلى كتب الخراج والأموال وما قدمته من مواد ثمينة ومعارف إنسانية ومساهمة مبكرة في إنتاج علم التاريخ. صحيح أن العصور الإسلامية لم تعرف كثيراً ظاهرة «المؤرخ المحترف» المتفرغ لمهمة كتابة التاريخ والعيش منها كحرفة مستقلة إلا أن ذلك لا يزيد أو يؤخر من أهمية وجود ظاهرة اشتغال الفقيه ورجل الدين والقاضي وأحياناً الوزير والنديم وصاحب المنصب الحكومي في الكتابة التاريخية كعمل إضافي إلى مهنته أو منصبه. فوجود عمل مهني إلى جانب مهمة الكتابة التاريخية لا يلغي أو يخفف من القيمة الاعتبارية للمؤرخ أو الباحث في التاريخ. فالمؤرخ آنذاك كان عالماً ولغوياً ومحدثاً وفقيهاً وأحياناً موظفاً في دائرة حكومية أو مرجعاً أو قاضياً. فالتداخل في الوظائف وتعدد المعارف لم يعطل إمكان نشوء علم مستقل لحقل التاريخ قبل فترة طويلة من الحقبة الزمنية التي حددها روزنتال.

إلا أن روزنتال يحاول أن يربط مسألة الهواية في كتابة التاريخ بمسألة المنفعة الاقتصادية وتحسين المكانة الاجتماعية للقول أن المؤرخ المسلم «لم يستعمل التاريخ كوسيلة لنشر الأفكار»، كذلك لم يتعمد المؤرخون في مؤلفاتهم «أن يعيدوا تفسير التاريخ كيما ينسجم مع الأفكار التي يريدون نشرها» ثم يعود ويناقض نفسه عندما يقول «أن المؤرخين كانوا يتأثرون أحياناً بميولهم الخاصة وأهوائهم» وأحياناً كانوا ينقلونها عن «طريق الوسط الذي عاشوا فيه».

ويفترض روزنتال أن سبب ذلك قد يعود إلى فكرتهم عن التاريخ وهي «رواية الحقائق التي قد تكون صحيحة أو مكذوبة، ولكن المؤلفين لم يعتبروا من حقهم تبديل التفاصيل أو إعادة تفسير النصوص المروية». وهو أمر جعل الكتب التاريخية ومحتوياتها تعكس «تبدل الجو الثقافي الذي عاش فيه أفراد المؤرخين». لكن تبدل آراء المؤرخين واختلاف وجهات نظرهم سواء في العصر نفسه أو في العصور المتتابعة لا يعلل نظرية روزنتال في عدم وجود استقلال للكتابة التاريخية وتأخر ظهورها إلى القرن الخامس عشر الميلادي. فالكتابات التاريخية الأولى التي يشير إليها مراراً نجحت في الاستقلال منهجياً في القرن العاشر الميلادي بعد تكدس وتراكم دام قرابة ثلاثة قرون هجرية. وإذا كان رأيه أن الأحاسيس والمشاعر التاريخية ليست دليلاً على وعي التاريخ كقيمة مستقلة إلا أن ذلك لا يلغي أهمية العمل الميداني الذي بدأ تجريبياً وتطور منهجياً ليستقل عن علوم المعرفة الأخرى من دون أن يخرج عن الوظائف المشتركة لعلوم العصر وفروعه المعرفية آنذاك. وما ينطبق على حقل الكتابة التاريخية ينطبق أيضاً على مختلف العلوم الأخرى التي كانت مترابطة معرفياً وفي الآن مستقلة ميدانياً. فالخاص (الحقل الميداني) كان جزء من العام (المعرفة الشاملة).

على رغم نواقص قراءة روزنتال لفكرة التاريخ عند المؤرخين المسلمين لا يمكن إهمال أهمية فكرته عن تأخر نشوء وظيفة «المؤرخ المحترف». فهذه الظاهرة حديثة العهد كمهنة مستقلة لكنها ليست

حديثة كتجربة كتابة أنتجت منهج تفكير في التاريخ وحوادثه وأيامه، خصوصاً في تسجيل وقائع الأخبار.

الفصل الثاني

المفكرون العرب
ومنهج كتابة التاريخ






التاريخ والأسطورة

في كتابه الصادر عن دار الطليعة في بيروت «التاريخ والأسطورة (الحراك الثقافي في المنطقة العربية قديماً) - نقد وبناءات تصورية» يحاول الباحث عبد الهادي عبد الرحمٰن أن يقدم تصورات تاريخية مختلفة عن التاريخ الشفوي المروي أو التاريخ المكتوب المنقول السائد في الذاكرة الفردية أو الجمعية العربية[1].

ولينجح عبد الرحمٰن في مهمته الشاقة لجأ إلى «سلة» من المناهج الفكرية وأساليب التحليل ليؤكد هذا التصور وليدحض ذاك. كذلك حاول استخدام «مفاتيح» خاصة لفك الأسرار والرموز التي تسهل على القارىء التقاط المفارقات التي صنعت المعجزات في المنطقة. وليس من الصعب أن نكتشف في الكتاب ذاك الجهد الفكري الذي حاول فيه أن يجمع المناهج في دائرة بحثه التاريخي، الأمر الذي أدى به إلى دمج ماركسية كلاسيكية (طبقات) بماركسية محدثة (نمط الإنتاج الآسيوي) بماركسية تاريخية محلية (نمط الإنتاج الخراجي) إلى غيرها من مدارس أوروبية غير ماركسية يطغى عليها الطابع الأيديولوجي أحياناً والتجريبي - الميداني أحياناً أخرى.

وجاءت المحصلة تشكيلة من المفردات وكوكتيلاً من الاستعارات اللفظية هذا بعضها: اللاوعي التاريخي، الوعي بالتاريخ، القبائل

---

(١) نشرت في «الحياة» ٨ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٤.

الطرفية، القبائل الوسطية، الحمل التاريخي، السيولة الثقافية، ثقافة ارتحالية، الثقافة المحمولة، ثقافة غير مستقرة، إعادة إنتاج الثقافة الطرفية، التمركز على الذات، القلق الثقافي، مصالحات الآلهة، قابلية الأخذ، الخليط القديم، المركزية والإله الواحد، إعادة تدوير الأنماط السابقة، الحمل المركزي، محاولات طرفية للتمركز، الانسياب بين المركز والأطراف، السيولة السكانية ـ الحراكية، العجين القبلي، التدوير الاقتصادي، التوصيفات الخراجية، التنوع البدوي، الزحام الهروبي، استبدادية التوحيد، ليبرالية التعدد، الطفرة الأخناتونية، الذاكرة الأسطورية، الحكايات الجوالة، الضاغط الصحراوي، ثقافة صحراوية، التجمع النملي والغليان الديموغرافي... وغيرها وغيرها من نقاط الارتكاز الأيديولوجية تشكل قواعد منهجية متنافرة بهدف قراءة جديدة/ قديمة لتاريخ المنطقة.

لا شك أن محاولة عبد الرحمٰن الجديدة (سبقتها أربعة كتب حول المواضيع نفسها) تشكل خطوة جيدة في سياق البحث عن مخرج نظري لقراءة تاريخ المنطقة بعد فشل المحاولات الماركسية الكلاسيكية السابقة في المضمار نفسه. وتتميز المحاولة الجديدة عن غيرها بأنها أكثر تعقيداً من التبسيطات الماركسية ـ الطبقية الساذجة التي حاولت قراءة تاريخ المنطقة وفق تقسيمات أوروبية كلاسيكية جاهزة من دون رؤية مركبة وخاصة لطبيعة عالم مختلف ليس في الخصوصيات فقط بل في العموميات أيضاً. لكن اختراع ألفاظ وتركيب مصطلحات واستخراج مفردات ليس كافياً لفهم جديد (مختلف) لتاريخ المنطقة، خصوصاً أن الكاتب يلجأ إلى استخدام مفردات «نعتقد» و«نتخيل» و«يستدعي التصور».

يبدأ عبد الرحمٰن من الشك في الأساطير المنسوجة حول تاريخ المنطقة ويرى أنه لا يمكن أخذ الأساطير كحقائق تاريخية وبناء تصورات من حولها لفهم الماضي والمستقبل. لذلك لجأ إلى هذا الكم من المفردات والألفاظ والمفاتيح لفك الرموز وكشف الحقائق وفرز الخليط الثقافي وتوضيح الصورة كما حصلت وليس كما وصلت (يسمي

الأمر تفكيك القصة وتفكيك التاريخ). وهكذا يعيد عبد الرحمٰن قراءة بعض القصص والروايات والأساطير التي أضحت بعد آلاف السنين «حقائق علمية» ويحاول أن يكشف جوانبها الخرافية ليعيد تركيبها وفق بناء هندسي مرسوم يفترض أنه الأقرب إلى الواقع من تلك التي نعرفها سواء في ثقافتنا الشفوية أو تاريخنا المكتوب.

إلى الجانب المذكور يبذل الكاتب جهده في تأليف رواية تاريخية أبطالها مجموعة مناهج فكرية تعتمد على تحليل الرموز وتفكيك الحوادث أكثر من تقديم معلومات سردية تقدم شخصيات بديلة على مسرح تاريخ المنطقة. فهو يستدعي الشخصيات والوقائع نفسها ويقلبها أحياناً فيصبح خروج موسى دخولاً إلى مصر. (أو أكثر من خروج ودخول).

ربما يكون أساس تقصير الكاتب في الجانب المعلوماتي (الحوادث، الشخصيات، الوقائع) ولعه بالتحليل الذي أغرقه في بحر من الأفكار المنهجية والمفاتيح الفكرية والمفردات اللفظية فشطح عن الجانب الآخر وشاح وجهه عن التركيب الدرامي للرواية التاريخية فاكتفى في تفكيك الغلاف الخرافي للأساطير المنقولة وكشف محدوديتها المعرفية ولاواقعيتها (لاتاريخيتها) لكنه فشل في استكمال البناء البديل وإعطاء العناصر الواقعية للرواية المضادة. لذلك الجديد في كتابه هو القديم نفسه إذ سبق وعالجه عشرات الباحثين في تاريخ المنطقة وحضاراتها السابقة للديانات السماوية الثلاث (الحضارات الفرعونية والرافدية والسورية) خصوصاً الملاحم والأساطير (المعتقدات السابقة) وتواريخ الآلهات قبل نزول التوحيد في أشكاله اليهودية والمسيحية وأخيراً الإسلامية. فما بحثه في المضمار المذكور ليس جديداً وكل ما قاله هو أيضاً يقع ضمن الترجيح الذي لا يمكن أخذه كحقيقة نهائية وقاعدة مطلقة. فهناك الكثير من الدراسات التي تعيد النظر بما سبق وكتب بسبب تواصل الاكتشافات الحجرية (الحفريات) الجارية على قدم وساق في الأقاليم الثلاثة (مصر، العراق، وسورية)

التي ما أن ترجح هذه المسألة حتى تعود لترجح نقيضها بعد اكتشاف حجري جديد.

إذن الجديد في كتابه هو قديم. أما الجديد الآخر فهو عبارة عن خليط من المناهج الفكرية المتداخلة التي تحاول التقاط أدوات تحليل مشتركة أفضل من غيرها لقراءة مختلفة، لتاريخ تعرض لمئات المحاولات المختلفة من القراءات، لكنها لم تكن موفقة خصوصاً عندما أقدم على تسييس التاريخ.

وإذا كان جديده ليس جديداً فما هو قديمه؟ الكتاب هو محاولة لنقد الأوهام العالقة في أهداب التاريخ المكتوب والمتوارث وفي الآن نفسه محاولة لنزع الغلاف الأسطوري والخرافي عن القصص والروايات وتقديم قراءة فكرية ـ منهجية لتفسير ما حصل في قديم الزمان.

حتى هنا لا مشكلة. المشكلة تبدأ عندما يحاول أن يقفز من التاريخ القديم إلى التاريخ الحديث ليعطي رأيه في حوادث معاصرة استناداً إلى استنتاجات سابقة نسجها في تحليله لحوادث حصلت قبل آلاف السنين، ويقطع بأن هذا لن يحصل لأنه سبق وحاول (توحتمس مثلاً) الأمر نفسه وفشل.

المشكلة إذن تبدأ مع إسقاطات عبد الرحمٰن الأيديولوجية على التاريخ المعاصر الأمر الذي يخلط بين طبيعة الكتاب الأكاديمية ـ البحثية وتوقعاته السياسية الآنية. فهو مثلاً يكون في معرض الحديث عن الهكسوس ويقفز فجأة إلى الحركات الأصولية الإسلامية المعاصرة ليدلي برأيه عنها (موضة دارجة) فيستنتج «أن المقاومة الحالية ذات الصبغة الدينية لن تنتج إلا تفكيكاً أكبر من السابق». لماذا؟ يجيب لأنها «لا ترى روح العصر ذي الهيمنة شبه المطلقة (. . .) ولأن المرحلة قد تجاوزها التاريخ منذ قرون طويلة تجاوزاً فعالاً». ثم يسأل «فهل تنجح (الإمبراطوريات) الحديثة في تلك القولبة عبر جيوشها ومنتجاتها وسيطرتها الإعلامية في أربعة قرون بعد النهضة الصناعية؟». ثم يقطع

سؤاله بجواب حاسم ويؤكد أن تلك الحركات على أنواعها من قومية ودينية وغيرها تحلم «بإعادة مركزة ذاتها ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً (. . .) فتساهم - بوعي أو من دون وعي - في تقطيع اللقمة المقطوعة أصلاً، ليسهل ابتلاعها من متلمظ ليس بعيداً عن الساحة، ورغم أنه خارجها - جغرافياً - إلا أنه أصبح في قلبها ويعمل على إذكائها ونشرها». ويتوقع أن يؤدي نضال هذه الحركات المعاصرة إلى «عملية تفكيك الأنماط المحلية (. . .) لصالح بديل واحد لا بد وأن يحل (. . .) ألا وهو البديل الرأسمالي المسيطر، أو بكلمات أدق «السيطرة الرأسمالية». وبعد أن يصفي الكاتب حسابه بفقرات قليلة مع الحركات القومية والدينية والطائفية والعنصرية المعاصرة يعود أدراجه في الصفحة التالية، للحديث عن التصورات التاريخية لقصة خروج النبي موسى من مصر.

والسؤال هل تأتي محاولات الكاتب لتفكيك أساطير المنطقة وقصصها وملاحمها كجزء أيديولوجي يكمل نضال الحركات السياسية المعاصرة في «عملية تفكيك الأنماط المحلية» لصالح البديل الرأسمالي العالمي المعاصر؟

حتى يكون السؤال في سياقه، لماذا خلط الكاتب بين تحليله لتاريخ المنطقة القديم وموقفه الأيديولوجي من حركات سياسية معاصرة؟ وإذا كانت هناك علاقة منهجية بين القديم والمعاصر (وهذا صحيح) لماذا تسرّع في إعطاء الاستنتاج والقطع في النهايات والنتائج ثم عاد إلى مشروعه الفكري في الكتاب قبل أن يقدم الدليل الملموس للتحليل الملموس لخلاصاته السابقة؟ والسؤال، هل المسألة مسألة «تسديد كرة» أيديولوجية في مرمى الخصم السياسي ثم الارتداد إلى الخلفية التاريخية قبل أن يستفيق العدو الأيديولوجي المعاصر من المفاجأة «الكروية».

حتى هنا لا اعتراض على الخلاصات والاستنتاجات «الكروية»

ولا على المباراة نفسها، لكن الاعتراض على خلط المسائل بعضها بعضاً من دون تفسير منطقي يجمع بينها سوى ولع الكاتب بالمفاتيح الأيديولوجية وغرقه في حوض من المناهج التحليلية التي حاول استخدام نتف منها إلى نتف من غيرها، ليقرأ بشكل مختلف تاريخ منطقة هو الأكثر تعرضاً لمختلف القراءات وإعادة النظر الدائمة. وإذا كان تاريخ المنطقة (واقعاً وقراءة) يصنف ضمن خانة الاضطراب الدائم، فما المانع من محاولات تقوم بها حركات سياسية معاصرة (قومية ودينية) لإعادة مركزتها مرة أخرى؟ وإذا كان رأي الكاتب أنها ستفشل، فما هو دليله غير توحتمس والهكسوس وسيطرة الرأسمالية العالمية؟ لنفترض أنها ستفشل (هذا غير مستبعد) ولنرجح أنها ستنجح (هذا غير مستبعد أيضاً) فما هي العوامل التي أدت إلى نهوض مثل هذه الحركات في زمن «الرأسمالية العالمية»؟ فسؤال «لماذا قامت الحركات المذكورة» يأتي قبل جواب أنها ستفشل. أليس من المنطقي أن نرد قيامها إلى هيمنة «الرأسمالية العالمية» وسيطرتها وبالتالي الاعتراض على هذه الحركات السياسية المعاصرة هو اعتراض على الرأسمالية نفسها. أليست الحركات الإسلامية المعاصرة هي النتاج المضاد للهيمنة الرأسمالية المعاصرة؟ وأليست الحركات الإسلامية (القومية) الحديثة هي نتاج، وفي الآن نفسه اعتراض، على عمليات التحديث التي جرت وتجري في المنطقة منذ أكثر من قرنين؟ وبقدر ما تزيد الدولة «الوطنية» من عمليات تحديث المجتمع بقدر ما تزيد من أسلمة المجتمع. فالإسلام «الحديث» هو نتاج ورد في الآن على تحديث الدولة. (الدائرة مقفلة، أين الهرب؟) فجواب الكاتب وتوقعاته هي الأسئلة نفسها. ولا غرابة أن تقوم مثل هذه الحركات ما دمنا لم نستغرب هيمنة الرأسمالية المعاصرة. فالرأسمالية (التحديث) تؤسس نقيضها وتحفر قبرها. أليس هذا ما تقوله ماركسية ماركس؟

نستطيع أن نفهم هجومه على الحركات السياسية المعاصرة (قومية ودينية) من إسلامية وعربية في سياق ما سماه تفكيك النص وأيضاً

تفكيك التاريخ (القديم جداً) عندما حاول أن يؤكد على خصائص مصر الثابتة واستقلالها التاريخي الممانع لكل الاختراقات باستثناء الفترات المتأخرة. فهو في المجرى المذكور لا يتردد في الشطح السياسي والسقوط في الكليات والثوابت في وقت يكون قد خرج لتوه من معركة فكرية مع مؤرخ لغوي أو باحث جغرافي اتهمه خلالها بالتعميم والاستدلال والتسرع.

فهو مثلاً يناقش عشرات الأفكار التي تؤكد على وجود أصل واحد للبشر واللغات والحضارات ويدحضها باتجاه التأكيد على تعدد الأصول وتنوع البشر واللغات والحضارات كأصول من جهة وكتلاقح من جهة أخرى.

لكن هذه الدقة العلمية في قراءة التاريخ تسقط بسرعة عندما يصل إلى استنتاجاته السياسية في عزل مصر مثلاً عن العرب (العروبة) واستتباعاً الإسلام ليؤكد فشل المشروع الوحدوي (العربي) أو التوحيدي (الإسلامي).

لنقرأ هذا التركيب الفكري ـ التاريخي ونتابعه إلى نهاياته السياسية المعاصرة. يقول «إن التأثير العشائري تم دائماً على هامش العنصر المركزي، وشكل غذاء مستمراً لهذا العنصر الأساسي في تكوين كل حضارات الدولة المركزية قبل المرحلة الإمبراطورية». و«إن الضغط الخارجي كان عنصر تركيز أكبر حول نمط منغلق على ذاته، يعيد إنتاج نفسه باستمرار على مدى ألفي سنة تقريباً». و«إنتاج الثقافة يحتاج استقراراً وحضارة طويلة الأمد، أما حمل الثقافة أو إعادة إنتاجها يكون مرتبطاً بمعيد إنتاجها المتنقل، المهاجر، التاجر، الراعي». ليصل إلى اللغة واستقلالها الجغرافي ـ التاريخي فيقول «إن اللغة التي أنتجتها الحضارة المصرية، كانت بالضبط ولفترة طويلة جزءاً من الجغرافيا التاريخية لمصر». ثم ينتقل إلى الشعوب فيقول: «إن صلات المصريين بالشعوب حولهم كانت محدودة الطابع سواء في التجارة البدائية أو

لمطاردة البدو في الصحراء على أطراف الوادي. أي كان التكوين المصري ذاتي المستوى، ذاتي الاكتفاء لم يخترق قوقعته إلا متأخراً جداً». ثم يدمج اللغة بالشعب بالحضارة المستقلة (الذاتية والمكتفية بنفسها) لينفي أي صلة تاريخية أو لغوية أو ثقافية بين مصر وجيرانها العرب (ربما قصد أيضاً السودان وليبيا وبلاد الشام). وإذا كان هناك من تأثير فهو برأيه تأثير مصر على غيرها. لماذا؟ لأن «اللغة المصرية كانت أقدم لغة مكتوبة في المنطقة بحكم حجم الآثار المسجلة عن حضارة مغرقة في القدم، ونظن أنها أقدم من تلك المسماة بالعروبة أو السامية إن وجدت أصلاً مثل هذه الأم». ثم يعود إلى نظرية التشابه وليس الوحدة «نعم هناك تشابهات لغوية كبيرة بين شعوب المنطقة، لأن الجغرافيا واحدة، لكن ليس معنى هذا ألا نتحرز ونصل إلى نتيجة أن العربية هي جذر المصرية القديمة أو العكس بالعكس». ثم يعود ليؤكد على التأثير الهامشي للطابع الهجراتي والتجاري و«الغاراتي» (غارات البدو) وهو حسب زعمه «تصوير مقبول جداً في هذا الإطار (الهامشي) للتأثير على الثقافة المصرية القديمة». وينتهي أخيراً من هذه الجولة التاريخية ـ الأيديولوجية إلى قول فكرته المركزية «تعريب مصر الذي تم بعد الإسلام بحوالى أربعة قرون، لاقى جهداً كبيراً وضغطاً هائلاً». أي أن تعريب مصر تم بالإكراه ولم ينته قبل القرن الحادي عشر الميلادي (في فترة الخلافة الفاطمية وما أعقبها ورافقها من بداية الحروب الصليبية وظهور الدولة الأيوبية لاحقاً).

نفهم من القراءة العلمية للتاريخ، التي أشار المؤرخ إلى ضرورتها، أنها تريد قراءة سياسية للحوادث تنتهي إلى إعلان حرب على مشاريع أيديولوجية معاصرة باتجاه رفع لواء أيديولوجية مشروع سياسي مضاد يجهد ليجد له مبرراته وجذوره التاريخية في المنطقة.

والغريب أن عبد الرحمٰن الذي يصر على الدقة والحذر في كل شيء ليس حذراً في استنتاجاته السياسية المتسرعة ولا في تناول مواضيع وحوادث تاريخية من دون تدقيق فيها إذا كانت تخدم غرضه

الأيديولوجي، كما فعل عندما قرأ التركيب الاجتماعي للدولة السليمانية أو للدويلات العبرانية في فلسطين استناداً إلى نصوص توراتية وحكايات إصحاحية (صفحات ٨٤ ـ ٨٧).

ليس القصد القول أنه لا وجود لخصائص تاريخية في المنطقة العربية ـ الإسلامية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، لكن هذا لا يكفي لمنع مشروع تجميعي يحاول أن يوحد المنطقة من دون أن يلغي خصائصها. والاعتراض على الكاتب عبد الرحمٰن ليس «شبقه» النادر في التمسك بالتعددية والتنوع عند قراءته للخصائص البشرية، بل زوال هذه التعددية والخصائص عندما يتحدث عن «الرأسمالية العالمية» التي تكنس كل ما عداها من حضارات وثقافات وأمم، فهو هنا عالمي وليس تعددياً ويتعامل بازدواجية نظرية عن عملية تاريخية بدأت مع عصر انفجار الصناعة. في هذه «الخصيصة» التاريخية تسقط كل اعتبارات الديموقراطية وحق الشعوب في الممانعة الحضارية والدفاع عن ثقافتها. فالعالمية عنده في اللحظة المذكورة تصبح «كاسحة ألغام» ولا يجوز الوقوف في وجهها لأن نهاية المعركة والنتيجة «تحصيل الحاصل».

لا يعني النقاش مع الكاتب أن كتابه غير مشغول ومسلوق على عجل. بل العكس. فهو بذل جهده في ابتكار منهج مركب لقراءة تاريخ شديد التعقيد. مع ذلك وقع أحياناً في مبالغات أيديولوجية عند عقده المقارنات بين الماضي والحاضر أو في عقد المتشابهات بين الحوادث. فهو مثلاً في (صفحة ١٥) يرى أن من نتائج الحملة الفرنسية على مصر كشف حجر رشيد وهو كشف تاريخي «يوازي اكتشاف أميركا». وإن اكتشاف أوروبا للقارة الأميركية أدى إلى «مواجهة تاريخ لتاريخ، تاريخ أوروبا الفعلي مقابل تاريخ أميركا (البدائي)». (صفحة ١٦). وبعيداً عن تضخيم المسائل والشطح في المقارنات والتشبيهات فات الكاتب أنه لولا اكتشاف أميركا لما نجحت أوروبا في تعديل موازين القوى الدولية لصالحها ولما نجحت لاحقاً في إقامة نهضتها (رأسماليتها العالمية) ولما قامت الحملة الفرنسية وكشف «حجر

رشيد» وفكت طلاسم الهيروغليفية لتاريخ ربما أيضاً تكون قد دخلت عليه بعض التحريفات والتحويرات والخرافات الأسطورية. فما المانع أن يكون الأخ بطليموس الخامس ـ العهد الذي ينسب إليه حفر الحجر ـ قام ببعض التغييرات لإنجازاته ولعهود من سبقه.

كذلك عندما يتحدث عن اكتشاف قوة البخار (جيمس واط) إذ يضخمها بخارياً فيرى «منذ تلك اللحظة تغير وجه الأرض ووجه التاريخ» نافياً ما قبلها وما بعدها. وأيضاً عندما يتحدث عن تهديد «السلفية» و«الأصولية» بتحطيم الأصنام والآثارات الفرعونية وغيرها من معابد سابقة على التاريخ الإسلامي وغير مسلمة، ويتناسى أن تلك الآثار والمعابد والأصنام عاشت في كنف العهود الإسلامية ـ العربية أكثر من ١٤ قرناً من دون أن تمس أو تحطم. فالكاتب على رغم محاولاته أن يكون أكثر قرباً من غيره في قراءة الحقائق الموضوعية في التاريخ يفقد أعصابه عندما يتعرض لتيار سياسي أيديولوجي معاصر يخالف أفكاره ومشروعه. فيأخذ بتوجيه التهم من دون إسناد كلامه بتصريح أو فقرة أو موضوعة تؤكد مخاوفه من «العروبيين» و«الإسلاميين» و«القوميين» و«الدينيين».



المؤامرة والتاريخ

من الدراسات المبكرة في سياق إعادة قراءة التاريخ الإسلامي تلك التي قام بها الباحث العراقي عبد العزيز الدوري. وعلى رغم المنحى الاقتصادي - الاجتماعي الذي اتبعه في قراءة تاريخ الإسلام والمسلمين تعتبر محاولاته التي ظهرت منذ الأربعينات من الأعمال الجدية لفهم خصوصيات تاريخ العرب والمسلمين.

وضع الدوري ملاحظات دقيقة على الروايات التاريخية المنقولة خلال فترة تدريسه للتاريخ الإسلامي بين **١٩٤٣** و**١٩٤٩** وحاول اكتشاف الثغرات ونقاط الضعف في الروايات والمصادر الأدبية والتاريخية القديمة. واعتمد منطق الشك في العديد من القصص والأخبار. وسلك الطريق الذي سبق واعتمده ابن خلدون، وغيره من المؤرخين المسلمين، حين وضع ملاحظات كثيرة على الكتابات المنقولة من المصادر القديمة المتوارثة.

قسم الدوري ملاحظاته إلى أجزاء مترابطة وهي: خطأ تقسيم التاريخ إلى ثقافي واقتصادي وسياسي واجتماعي ورأى أن القراءة يجب أن تكون شاملة ومتكاملة. خطأ اعتماد الروايات التاريخية من دون تدقيق وحاول كشف التأثيرات الحزبية والمذهبية والشعوبية في تزوير الوقائع وتغيير المعلومات. خطأ إغفال الزمن في قراءة الحوادث ورأى أن عدم الدقة في تحديد التواريخ يؤدي إلى خلط في التقييم والسرد والتقاط العناصر الفعلية للحوادث. أخطاء النقل خصوصاً تلك التي

ارتكبها النسّاخون خلال عملهم المهني وإبان العديد من الاختلافات بين ناسخ وآخر للمصدر نفسه. أخطاء التدوين إذ اعتمد المؤرخون أحياناً أسلوب الاختصار والتلخيص وعدم الاهتمام بالعوامل والأسباب التي صنعت الحدث فظهر التاريخ الإسلامي أحياناً وكأنه مجرد تواريخ عوائل وشخصيات وأعلام لا علاقة للبشر في صنعه. ضعف البحث في فهم المصادر التاريخية نفسها وعدم التدقيق في صحتها وجدية رواياتها وأخبارها. ويطالب الدوري بضرورة نقد المصادر ومقارنتها ببعضها لمعرفة الحقيقة أو تقديم تصور معقول عن ما حصل. ولا يتردد في التشديد على أهمية عزل الجانب الخرافي في رواية التاريخ من دون أن يلغي أهميته التوثيقية لأنه يكشف في جوانب كثيرة المستوى العلمي والثقافي والاجتماعي والزمني الذي كان يعيشه المؤرخ لحظة تدوينه الحوادث والأخبار.

ملاحظات الدوري على تجربة الكتابة التاريخية في العصور الإسلامية ليست جديدة إذ سبقه العديد من المؤرخين الذين وضعوا الملاحظات نفسها وقاموا بانتقاد بعض الأساليب وتصحيح بعض المعلومات، مع ذلك يبقى لها أهميتها المعاصرة.

التاريخ وقراءته

يعرّف الدوري التاريخ ويرى أنه «موضوع حي يقوم بدور بليغ في الثقافة، وفي التكوين الاجتماعي والخلقي، وله أثره في فهم الأوضاع القائمة وفي تقدير بعض الاتجاهات والتطورات المقبلة، وهو يتأثر بالتيارات الفكرية وبالتطورات العامة».

وينتقد الدوري الكثير من الروايات التاريخية وبعض الكتابات الحديثة عن تاريخ الإسلام في صدر الدعوة ويناقش تلك الأخطاء التي ارتكبت بحق العرب وجردتهم من كل الإمكانات والطاقات الإدارية والفكرية والثقافية وجعلتهم مجرد مقلدين غير مبدعين ويرى أن «الثقافة اليونانية كانت طارئة ولم يكن لها تأثير مباشر (...) ولم يظهر تأثيرها

المباشر في الفلسفة والطب والعلوم إلا في العصر العباسي وكان ذلك نتيجة حاجات عملية (. . .) وأن الشعوب الأخرى لم تبدأ بالمساهمة إلا بعد أن دخلت في مجرى هذه الثقافة، وأن تأثيرات الثقافات الأخرى لم تحصل إلا لحاجة العرب إليها بعد ذلك».

ويعطي الكثير من الأمثلة والنماذج التي تشير إلى تقدم العرب في شتى المجالات والميادين وهي في معظمها سبقت الاحتكاك والفتوحات والتأثيرات المتبادلة ويستنتج أن تاريخ العرب «عبثت برواياته الاتجاهات الحزبية والدينية، وربما ورث هذا من نشأته لأن تلك وثيقة الصلة بعلم الحديث وبالسياسة (. . .) فصلة التاريخ وثيقة بعلم الحديث وبدراسة الأنساب والأيام وبالدراسات اللغوية (. . .) وأن بداياته الأولى كانت في أوساط المعارضة للحكم الأموي في البصرة والكوفة وفي المدينة (. . .) ولم يكن للرواة والمؤرخين أن يبدوا آراءهم عادة بل أن يقبلوا الرواية أو يضعفوها أو يرفضوها وتتبين وجهة الراوي أو المؤرخ من الروايات التي ينتقيها ويوردها».

ويربط الدوري الروايات الناقصة والأخبار المشبوهة بالنزعات الحزبية والشعوبية ويبالغ أحياناً في تفسيراته خصوصاً عندما يحاول اتهام القوى غير العربية في تزوير الوقائع والمعلومات الأمر الذي يخرجه مراراً عن الموضوعية والدقة في تسجيل التواريخ وتتحول محاولته إلى نوع من «الحزبية المضادة» على رغم حرصه الشديد في توخي العلمية في البحث والتنقيب.

يقول حول هذه المسألة «والحركة الشعوبية التي تعد من أبرز مظاهر الحياة العامة في العصر العباسي بدأت من العصر الأموي، وقامت بدور مهم. لكنها كانت تتستر وراء المساواة الإسلامية، فلما أزيح الستار بإشراك الفرس في الحكم ظهرت بشكلها المفضوح المعادي لكل ما هو عربي وإسلامي». ويصل به الأمر إلى استنتاج غريب إذ يقول في محاولة منه لتفسير تفكك الدولة الأموية وانهيارها

«لقد كان لانتشار الإسلام أثره في إظهار تيار الموالي وتوسيع خطره على الدولة الأموية خاصة وعلى الكيان العربي عامة».

فالدوري هنا يضع العروبة «أو القومية العربية» في مواجهة الإسلام على رغم محاولته مراراً ربط الإسلام بالعرب والعروبة بالمسلمين. فالتحليل المذكور هو أقرب إلى «المؤامراتية» منه إلى العلمية.

وليس الدوري هو المؤرخ الوحيد أو الباحث العربي المعاصر الذي يقع في مثل هذا النوع من المبالغة في قراءة التاريخ والميل نحو التفسير المؤامراتي للحوادث. فقد سبقه طه حسين مثلاً عندما اتهم الموالي في كتابه «الفتنة الكبرى» بتزوير الوقائع بسبب «أحقادهم الدفينة» إذ يقول في صفحة ٣٠ ـ ٣١: «وما ينبغي أن ننسى أن من الرواة من كانوا من الموالي الذين لم تبرأ قلوبهم من الضغن على العرب، لأنهم فتحوا بلادهم وأزالوا سلطانهم، ثم استأثروا من دونهم بالأمر أيام بني أمية. وإذا كان الكذب قد كثر على رسول الله ﷺ، فأي غرابة هي أن يكثر على المؤمنين من أصحابه».

ويذهب في الاتجاه نفسه الكاتب نبيل ياسين إذ يحمّل مسؤولية انهيار الخلافة العربية وتدهور مكانة الإسلام للأتراك وقبائل الأناضول ووسط آسيا مثل «الديلم والسلاجقة والبويهيين والأتابكة والغز». وأخذت هذه «القوميات الجديدة» تشحن الإسلام «شحنات عالية من التطرف الديني والأيديولوجي» ليتناسب «مع تقاليدها القبلية المتزمتة». ويتهم ياسين القوى القومية غير العربية بالتآمر على العرب باسم الإسلام إذ ساعد نظام المساواة الإسلامي «البويهيين والسلاجقة والديلم والعثمانيين على أن يدخلوا في إطاره ويتبنوه ليسيطروا على المحتوى الاجتماعي ويحققوا مصالحهم عبر الشكل الديني».

وعلى رغم تأكيد الباحث المصري نصر حامد أبو زيد على الطابع السياسي للصراع الأيديولوجي يميل إلى ترجيح دور ما يسميه

بالعنصرية العربية في تأجيج الخلافات القومية. ويذهب في السياق نفسه الباحث العراقي رشيد البندر إذ يتهم «العنصرية العربية» في دفع الخلافات السياسية إلى حد التناقض التناحري بين الدولة والمعارضة.

ويبدو من كلام الدوري عن «العجم» وطه حسين عن «الموالي» ونبيل ياسين عن الأتراك و«القوميات الجديدة» وأبو زيد والبندر عن العرب والأرستقراطية العربية أو «العنصرية» العربية أنه حديث سجالي مستأنف منذ ١٤٠٠ سنة. فهذا النوع من الحوار، أو التحليل، ليس جديداً فقد سبقته سجالات عنيفة يظهر «الجديد» مقارنة بها كم هو موغل في قدمه. إذ شهدت العصور الإسلامية الأولى نقاشات حادة حول الموضوع المذكور بينها كتاب سعيد بن حميد البختطان «فضل العجم على العرب» وكتاب إسحق بن سلمة «فضل العرب على العجم» وكتاب ابن قتيبة «التسوية بين العرب والعجم» وكتاب علي بن محمد المدائني «مفاخر العرب والعجم». ويظهر من أسماء الكتب المذكورة التي أوردها ابن النديم في «الفهرست» وفقد معظمها أن النقاش قديم - جديد يعاد تدويره وإنتاجه في كل مناسبة وأحياناً من دون مناسبة.

إذا استبعدنا فكرة التفسير المؤامراتي التي سقط فيها الدوري في أكثر من منعطف تاريخي كقوله مثلاً «وقد ظهرت نزعة الموالي القومية بصبغة إسلامية فتظاهرت بأنها تدعو إلى المساواة بين المسلمين مهما اختلفت عناصرهم، وأنه لا فضل لأحد على آخر إلا بالتقوى». تصبح دراساته في التاريخ الإسلامي من أفضل المحاولات التي سجلت ملاحظات دقيقة وموضوعية على الكثير من الروايات المنقولة في كتب التاريخ. كذلك قام بتصحيح العديد من الأخطاء المتوارثة من جيل إلى جيل «ففي التاريخ من عوامل الاتصال والاستمرار ما يجعل التجزئة غير ممكنة، وما يجعل كل فترة متممة لما قبلها ونتيجة طبيعية لظروفها». وتكمن أهمية الدوري أنه لا يعتمد على الكتابات التاريخية لقراءة حوادث التاريخ وفهمها بل يحاول تصحيحها استناداً إلى كتب الفقهاء والأدباء والقصص التاريخية إلى الأساطير الشعبية أيضاً، فهي «لها أهمية

كبيرة في الكشف عن عقلية السواد الأعظم من الأمة وبعد نظرهم إلى الأمور ونوع تفكيرهم».

ويركز الدوري كثيراً على أهمية علوم الدين في تأسيس الحركة الفكرية والثقافية في العهد الأموي ويرى أن تلك العلوم «من حديث وفقه وتفسير وما يتصل بها كالتاريخ فقد نهض بها العرب». وعلى رغم أن هاجس الدوري الدائم هو إبراز العروبة والأصول العربية في منشأ «علم الحديث والفقه والتفسير والتاريخ والعروض والقوافي» أصاب كثيراً في ربط الكتابات التاريخية بالعوامل الدينية ودور الفقه في بلورة منهج في التفكير التاريخي والتفسير المنطقي والعملي لأخبار الأيام وحوادث الزمان. مع ذلك يعود للتعرض إلى دور الأتقياء والفقهاء في تشجيع الموالي على الثورة انطلاقاً من دوافع إسلامية إنسانية، وكأنه يرى في مبدأ المساواة بين الشعوب والأقوام والقبائل «نقيصة» وليس فضيلة إسلامية. فهو لا يتردد من دافع «قومي» في اتهام «الأتقياء والفقهاء» الذين أيدوا «الموالي في دعوتهم للمساواة بدون نظر إلى سر هذه الدعوة، وإليهم يعود الفضل كثيراً في تشجيعهم على الثورات المختلفة كثورة ابن الأشعث». فالعروبة عند الدوري سابقة وهي «إرث ثقافي متصل قبل الإسلام وبعده».

لم تقتصر هذه النزعة «القومية» المبالغة في تأويل التاريخ على كتابات الدوري بل سبقتها وعاصرتها كتابات كثيرة أحدثت ضجيجاً كتلك التي أحدثتها تأويلات طه حسين للشعر الجاهلي عندما حاول أن يبرهن أن الشعر الجاهلي ليس جاهلياً بل كتب في العهد الأموي ومطلع العصر العباسي ونُسب زوراً إلى شعراء الجاهلية لأسباب تتعلق بالسياسة ومعارضة شعراء العهود الإسلامية للسلطة. وحاول حسين من قراءة النصوص الشعرية أن يعمم تأويله الأدبي ويسحبه على الحوادث والأخبار التي سبقت تدوين التاريخ الإسلامي الأمر الذي جعله يشكك في الحقائق كلها وعلى مختلف مراتبها ومستوياتها.

يسخر روزنتال كثيراً من نزعة التأويل المذكورة ويشكك في موضوعيتها وعلميتها خصوصاً إذا وضعنا تلك المصادر الأدبية على محك الوثائق وعلم الأنساب. وحسب روزنتال أن «أقدم نقش عربي باق، هو نقش امرىء القيس الذي يرجع إلى سنة ٣٢٨م (. . .) كما أن نقشاً آخر هو نقش شراحيل، وهو يرجع إلى سنة ٥٧٨م (. . .)».

ويستنتج روزنتال نظرية مضادة لتلك التي تغالي في تأويل التاريخ وتفسيره مؤامراتياً لأن أخبار العرب قبل الإسلام «لا يمكن أن تكون من مخترعات كاتب في بغداد أو دمشق في العصر الإسلامي». إذ «لا يوجد سبب يبرر الافتراض أن الأشعار وجدت أولاً، ثم اخترعت الأحداث لتلائم تلك الأشعار (. . .) فالنثر والشعر اللذان تتضمنهما هذه القصص وجدا سوية وكان يكمل كل منهما الآخر (. . .)» قد تكون هذه «القصص دونت كتابة في العصر الجاهلي السابق للإسلام»، ربما نقلت هذه المادة عن طريق «الانتقال الشفهي» وربما «كانت بعض مادتها قد دونت في بعض الأزمنة» لذلك «بدا المؤرخون مترددين في أخذ المادة التي اعتبروها تخص ميدان رجال اللغة والأدب» على رغم أن «فنونها وأشكالها لعبت فيما بعد دوراً مهماً في علم التاريخ الإسلامي».

لا يعني استغراق الدوري في تأويل التاريخ بضغط من نزعته «القومية» أنه مناهض للقيم الإسلامية ودور الفقهاء في نشرها فهو منحاز لدور الإسلام التاريخي في ترسيم خطوط نهضة العرب وتحديد قواعد انطلاقهم وفتوحاتهم، لكن «البوصلة» التاريخية تضيع عندما يبدأ السجال ضد الآخر الإسلامي غير العربي فيسقط في تحليلات أيديولوجية وانتقائية لتأكيد نظرية المؤامرة على العرب أولاً ثم الإسلام ثانياً. مما يضعف منهجه الموضوعي في القراءة والتصحيح.

وفي حال استبعدنا الجانب «القومي» أو «المؤامراتي» في تفكير الدوري نجد أنه أصاب في الكثير من تحليلاته الاجتماعية وبعض الاستنتاجات السياسية خصوصاً عندما يربط تطور النظم الدستورية

والترتيبات الإدارية بتطور الفقه وعلومه وانتشار مدارسه في أرجاء الدولة. كذلك عندما يربط تطور المفهوم الاجتماعي ـ الاقتصادي بتطور المفاهيم والتفاسير الفقهية. فهو يقرأ علوم الفقه استناداً إلى مراجعة اجتماعية اقتصادية للحياة العامة في فترات الخلافة الراشدة والأموية والعباسية، إذ يحسم موقفه من البداية ويرى أن الدساتير في كتب الفقه ما هي «إلا ما يقابل النظريات السياسية في الوقت الحاضر». ثم يقول «وينعكس أثر التطورات الاقتصادية في كتب الفقه، كما في كتابات الفقيه محمد بن الحسن الشيباني». ويرى أن الشيباني في كتابه «الاكتساب في الرزق المستطاب» أكد على «اكتساب المال بالعمل الحر» ويفضل ذلك على «أخذ العطاء من بيت المال». وهو يحبذ جمع المال «مخالفاً بذلك نظرة التقوى التقليدية، على أن يكون جمع المال بطرق أمينة».

ويحدد الشيباني المكاسب بأربعة أنواع: الإجارة، والتجارة، والصناعة، والزراعة و«بذلك يعطينا أوجه النشاط الاقتصادي في هذا العصر» إذ نحن نرى في كتابات الشيباني «صورة للتطور الاقتصادي ـ الاجتماعي. نراه في إقبال العرب على زراعة الأرض، وهو تطور ينافي القيم القبلية الموروثة. ونراه في النشاط التجاري الذي أدى إلى ظهور طبقة متوسطة جديدة». وهو أمر استدعى اهتمام الفقهاء «فأدركوا قيمته وحاولوا وضع أسس ومقاييس فقهية تحد من تطرفه أحياناً».

لا شك أن قراءة الدوري المنهجية لمادة التاريخ الإسلامي، على رغم ثغراتها، تشجع على إعادة النظر في الكثير من المفاهيم المغلوطة عن حوادث تاريخنا وتساعد على إعادة صوغ أخباره وفق منهج موضوعي يحاول التقاط أجزاء الماضي وتركيبها في صورة معاصرة أقرب إلى الواقعية. وتأتي محاولات الدوري في وقت أخذت حياتنا المعاصرة تضغط باتجاه معرفة المزيد عن ماضينا وهي معرفة كلما ازدادت تساعد على فهم الحاضر واستقراء مستقبلنا وتفكيك عبث بعض المؤرخين والمستشرقين بتراثنا.

القبيلة والتاريخ

أقدمت «دار الجديد» في بيروت على إصدار طبعة جديدة لمؤلفات الشيخ العلامة عبد الله العلايلي وجاءت الإصدارات أنيقة ومنظمة ومبوبة بإشراف الشيخ نفسه.

لا شك أن معظم كتابات العلايلي مثيرة للنقاش والتفكير نظراً لسعة اطلاعه وعمق معرفته إلى تماسك لغته التي تجمع بين جمال التعبير وقوة اللفظ الأمر الذي يعطي فكرته المجدولة قدرة على النفاذ والتأثير المباشر على القارىء، وخصوصاً ذاك الذي يأتي على فقراته بسرعة ومن دون تدقيق وتوقف أمام كل فكرة وتحليلها ثم العودة لمقارنتها بفكرة سابقة.

تملي قوة الأفكار عند العلايلي دراسة الفقرات واحدة واحدة وهو أمر يشترط اللجوء إلى تفكيك النص واستنباط عناصره التحليلية وتركه يضرب بعضه بعضاً من دون التدخل كثيراً أو التطويل في الشرح. فالقصد من الكتابة عن أهم مؤلفاته التاريخية (مقدمات لفهم التاريخ العربي) ليس استعراض المعلومات والرد عليها بمعلومات مضادة بل كشف منهج تفكيره، ونهج أسلوبه في الكتابة التاريخية. وهو أهم ما في الكتاب الذي يقوم أصلاً على إصدار المواقف وإعلان الانحياز لهذا الطرف أو ذاك. فهو كتاب مواقف يرتكز على قواعد نظرية (مقدمات) يقرأ منها التاريخ ويحاول تفسيره وفق النتائج التي آلت إليها المنطقة العربية. وعمل العلايلي في هذا المعنى ليس جديداً. فقد

عاصره أو سبقه العديد من الباحثين في التاريخ الذين نظروا إلى الماضي بعيون سلبيات الحاضر أو إيجابياته واستنتجوا منه ما يوافق راهنهم، مثل محاولات المؤرخ عبد العزيز الدوري حول القومية العربية تاريخياً، إذ وجدها في الاجتماع العربي قبل نزول الدعوة. وقرأ منها كل شيء إلى حد اتبع أحياناً منهجاً طائفياً ومذهبياً لتبرير فكرته القومية التي يفترض تجاوزها لكل ما هو أقل منها.

على عكس الدوري يذهب الشيخ عبد الله العلايلي إلى تفسير التاريخ العربي على أساس دور القبيلة. فالدوري يرى أن العصبية القومية هي الأصل وسابقة على العوامل اللاحقة ومنها الإسلام، بينما يرى العلايلي أن العصبية القبلية هي الأصل إذ يسبق التضامن القبلي العوامل اللاحقة ومنها الدين. فالإسلام برأي العلايلي كان أضعف من القبيلة «لأنها بآثارها أقوى من كل عامل آخر، كالدين مثلاً الذي لم يختمر بعد في نفوس العرب اختمار القبيلة» (ص ٣٣). إذ كانت «تربيتهم الدينية شكلية محضة» (ص ٣٥).

على المنهج المذكور يقرأ العلايلي التاريخ الإسلامي على أساس الثابت القبلي الذي لا يتغير حتى لو تبدلت الظروف الاجتماعية والبيئات المكانية والزمانية. فالقبيلة في تحليل العلايلي بنية «عضلية مجتمعة الألياف» (ص ٢١). ولأن القبيلة بنية «عضلية» لا اجتماعية رأى فيها كل الثوابت غير القابلة للتحول أو التغيير أو التكيف فهي «أقامت المجتمع العربي على العصبية النكراء. ولقد غلت بهم حتى امتدت بآثارها إلى القانون والعرف، وحتى استحال تاريخ العرب القبلي إلى تاريخ للدماء» (ص ٢١).

١ ـ القبيلة أولاً:

يشرح العلايلي التاريخ العربي على أساس ثبات القبيلة منذ نزول الدعوة وقبلها إلى الفتوحات والاستقرار في بلاد الشام والرافدين والمشرق والمغرب والأندلس وامتداداً إلى القرن العشرين. فالثابت

العربي هو الثابت القبلي وكل شيء متغير ومتحول. حتى عندما تغيرت ظروف القبائل العربية استمرت القبيلة «العضلية» مستعصية على التاريخ وانتقلت العصبية من مكان إلى آخر غير متأثرة أو عابئة بمختلف التحولات والتغيرات الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية و«لعل أكبر دليل على عدم نضج التعاليم الإسلامية في نفوس العرب أنهم سموا بعنصرهم فوق العناصر، حتى لكأنهم ارستقراطية على الناس كافة» (ص ٣٧). فالعلايلي لا يقرأ التاريخ سياسياً بل يبسط تعقيدات الواقع وعوامله المركبة ويلخصها في «العضلية» القبلية، فالحروب الأهلية العربية قبلية، واجتماع السقيفة قبلي، وحروب الردة قبلية، ومعارضة قريش للدعوة قبلية، والفتوحات قبلية، والسياسة المالية قبلية، والدولة الأموية قبلية. كل شيء عربي عند العلايلي هو قبلي. حتى «الشعوبية» هي ردة فعل على «العروبية» وهي نتاج اعتزاز القبائل العربية بأنسابها وتعاليها على غيرها من غير العرب، وأيضاً تعالي بعض العرب على عرب القبائل الأخرى. فيقول في صفحة ٣٧ «ومن هذا يظهر أن عصبية العربي كانت تعمل ضد أخيه العربي، وضد أخيه المسلم من سائر الشعوب، مما استتبعه اعتزاز الشعوبي بقبيله وماضيه أيضاً، وفي معترك هذه العصبيات القبلية والشعوبية انحل الرباط الإسلامي الصميم».

ويدفع العلايلي منهجه القبلي في تفسير التاريخ إلى النهاية ويقرأ حروب الردة أنها صراع القبائل العدنانية والقحطانية بين شمال الجزيرة العربية وجنوبها، ويقرأ انهيار الخلافة الإسلامية في الأندلس بسبب الصراعات العصبية القبلية بين القيسية واليمنية. فالعرب حتى خلال مرحلة وجودهم في الأندلس (الأوروبية) تركزت دولتهم على العصبية القبلية الموروثة اجتماعياً وطبيعياً من الجزيرة العربية إذ كان «لهذا التركيز الطبيعي آثار بالغة في مذاهب ميول العرب النفسية، فقد صبها صباً فولاذياً، وأضاف إلى طبيعتهم عنصر الجمود والثبات، وأفقدهم قابلية التحول والتغير (. . .) فكان الجمود ظاهرة واضحة في قابليات

العرب الأولين نتيجة لهذا التركيز القبلي الطويل، وقد انعكس أثره في بناء الدولة (. . .) فأدى إلى زوالها في كافة الجهات، من أندلسة إلى المغرب إلى المشرق» (ص ١٤ ـ ١٥).

يركز العلايلي إذن على ثبات الموروث العصبي (القبيلة ـ الجغرافيا) وتحوله إلى بنية «عضلية» و«فولاذية» أفقد العرب قابلية التكيف والتغير، وبسبب هذا المنهج الجامد في قراءة التاريخ وقع الشيخ العلامة في نزعة لاتاريخية جعلته يحصر نظريته في «استشراقية» الأفق حاول تعميمها على تاريخ واسع في امتداده الجغرافي وعمقه الزمني. وأدى تحليله الجامد لحوادث متغيرة ومتحولة إلى إهمال الاجتماع والسياسة والاقتصاد ودور خطوط التجارة والمواصلات والاتصالات البرية والبحرية في التأثير على التحولات والعلاقات وموقع الدولة في إدارة الصراع. فالعلايلي يرى العرب مجرد قبليين و«ظلوا كذلك حتى بعد أن شكلوا لهم دولة مبسوطة الأرجاء، مختلطة المصالح (. . .)» (ص ١٦) لأن «القبيلة المتقلقلة لا يمكن بحال أن تُعد مظهراً للدولة أو المقاطعة، وإنما هي أسرة بنظامها ومزاجها» (ص ١٩).

وباستثناء فترة النبوة لا يرى العلايلي في كل التاريخ العربي إلا تاريخ القبلية والقبيلة. فهناك ثبات وجمود وعدم قابلية للتكيف أو التطور أو التقدم لأن البيئة الجغرافية الصحراوية لا تسمح بالاستقرار ولا الزراعة ولا بنمو نزعة قومية لأن القومية مرتبطة بالأرض والأرض مرتبطة بالزراعة وبسبب عدم قابلية الأرض العربية للزراعة (أرض صحراوية) بات إمكان قيام دولة (أو نهوض قومية) مسألة صعبة لأنها «كانت بعيدة عن أذهانهم» (ص ٢٥).

إذن حسب نظرية العلايلي لا انقسام عربياً إلا الانقسام القبلي. فهناك وحدة «عضلية» و«فولاذية» أبدية سرمدية غير قابلة للتفكك أو الانحلال أو التبدل. ولهذا تتحول عنده معارضة قريش للدعوة

الإسلامية إلى معارضة قبلية فقط لا سياسية ولا اجتماعية ولا دفاعاً عن مصالح فئة معينة من قريش. فهو لا يرى الانقسام في قريش وتحول مواقفها من الدعوة ثم تبدل الانقسامات وتحولها من معارضة قوية ضد الدين الجديد إلى معارضة معزولة ومهزومة بعد فترة زمنية إلى مؤامرة للاستيلاء على الإسلام. ولا يرى في اجتماع السقيفة سوى مؤامرة قرشية (سفيانية ـ أموية) كذلك الدولة الأموية والفترة الأساسية من المرحلة الراشدة فكل المسائل عنده مؤامرات قبلية انقلابية تسللت وحبكت شبكة من الأمراء والولاة لتنفيذ الانقلاب القبلي ضد الإسلام. . . وعلى رغم أن العلايلي يحاول في هامش صفحة ٢٧ تلوين تحليله بعناصر اجتماعية وسياسية فيذكر أن القبلية كانت «تعرف نظام الطبقات» ويشير إلى «الأحرار» و«العبيد» و«الموالي» إلا أنه لا يرى في نظام الطبقات ما يشير إلى تحولات اجتماعية فهو يضيف الفكرة في هامش الصفحة ولا يدرجها كجزء من بنية التحليل، لأنه إذا أدخل الطبقات في القبيلة فإن منهجه الفكري سينهار وستنقلب ثوابته الأيديولوجية على أفكاره الأصلية في رؤيتها للتاريخ. فالثابت عند العلايلي هو ثبات القبلية وجمودها وإدخال نظام الطبقات في بنيتها «العضلية» و«الفولاذية» سيدفع التحليل إلى الأمام ويؤدي به إلى قراءة متحولة أو متحركة للحوادث التاريخية.

لذلك فضل العلايلي وضع «نظام الطبقات» المتحرك اقتصادياً والمتحول اجتماعياً في هامش النص واستمر نصه متماسكاً في قراءة التاريخ على أساس تماسك القبلية العربية وفرادتها الاجتماعية التي لا تعرف التحول أو التغير بسبب فرادة بيئتها الجغرافية وطبيعة منشأها الصحراوي. فالقبيلة العربية عند العلايلي لا تتقدم ولا تتطور ولا تتفكك. إنها مكان التطور وزمان التقدم وهي تعيد إنتاج دورها من محطة إلى أخرى حاملة معها البذور البيئية (الفولاذ) في طبيعتها الجغرافية الأولى وناقلة معها محمولها العضوي (العضل) على رغم أنف التاريخ. فالقبيلة في قراءة العلايلي لمقدمات التاريخ العربي هي

البداية وأيضاً النهاية. فمقدمات التاريخ عنده مثل نهايته وتفسيره الأول هو أيضاً تفسيره الأخير. فإذا كانت مقدمة التاريخ هي القبيلة الصحراوية المستعصية على الزمن فإن النتيجة هي انتصار تلك القبيلة على المكان في اختلاف بيئاته. فالمقدمة والنتيجة واحدة والتاريخ العربي ضائع بينهما.

يضع العلايلي القبيلة في وجه التاريخ ويعارض «العروبة» بالإسلام. فالإسلام لم يخترق القبيلة ولم يستوعبها بل القبيلة هي التي اخترقت الإسلام واستوعبته وأعادت إنتاجه وتم تركيبه وفق مصالح العصبية الضيقة للقبيلة. وعند العلايلي أمثلة وأسباب فهو يرى أن إهمال الخلفاء للتربية الدينية أضعف الحس الإنساني في الشعور القبلي وجعل الإسلام قشرة خارجية عجز عن الدخول إلى أعماق القبيلة المتماسكة في وحدة «عضلية» و«فولاذية».

٢ ـ التدين ثانياً:

يعارض العلايلي تحليله السابق في الفصل الثاني من الكتاب الذي جاء تحت عنوان «التدين»، إذ يركز الشيخ العلامة في فصله المذكور على مسائل «القلق» و«الشك» و«التردد» ويرى فيها خصائص عربية قبلية تراكمت انطلاقاً من عاملين، الأول: المناحرة الدينية قبل الإسلام. والثاني: ضعف القدرة المنطقية عند العرب (صفحة ٣٩). لكن العلايلي يفرد في فصل «التدين» مساحة للزمن ويقرأ تعارضات الدين في الجزيرة العربية من منظار تاريخي ـ اجتماعي. فهو يكسر إلى حد نسبي القوالب الجغرافية ـ العضوية التي انطلق منها في فصله الأول ويعطي للزمن دوره وصراعات المصالح والثقافة بعدها التاريخي وحيزها الجغرافي الأمر الذي دفعه إلى قراءة مرنة يتحرك فيها الإنسان من مكان إلى آخر ويتحرر قليلاً من الثوابت التي لا تتغير كما ظهر التحليل في فصله الأول.

أدى انتقال العلايلي من عالم الجغرافيا والثبات القبلي في المكان

والزمان إلى عالم التاريخ والحراك الاجتماعي - الثقافي إلى قراءة أكثر تعرجاً وتعقيداً ترى تفاصيل الزمن وتفاعلات الإنسان مع محيطه وخارج بيئته. فيذكر أن الجزيرة شهدت قبل الإسلام سبعة معتقدات وهي:

الوثنية: وأبرزها طائفة الحُمس وتألفت من قبائل قريش وكنانة وخزاعة وجماعة من بني عامر بن صعصعة.

المجوسية: وهي آرية رمزية تقوم على ثنائية الخير والشر وتعبد النار وتألفت من قبائل هجر والبحرين.

الصائبة: وهي بابلية تعبد الأجرام السماوية وخصوصاً الشمس وتألفت من بعض قبائل اليمن.

اليهودية: وهي ديانة سماوية تركز نفوذها في مناطق جغرافية وخصوصاً في يثرب واليمن.

النصرانية: وهي أيضاً ديانة سماوية انتشرت في العديد من القبائل العربية من دون أن تتركز جغرافياً في مناطق محددة وكان المذهب النسطوري هو السائد بينها.

الحنيفية: وهو مذهب تم الاختلاف على هويته فهناك من قال أنه نصراني وهناك من قال أنه إبراهيمي، ويرى العلايلي أن الحنيفية نحلة وليست ديناً ومشتق اسمها من حنيف وهو الختان غير المستوفي للشروط الدينية.

وأخيراً اليهودية النصرانية وهي فرقة كانت تجمع بين عادات اليهود وعقائد النصرانية.

انطلاقاً من هذا الفرز العقائدي يبدأ العلايلي بتحليل البنية الذهنية العربية (القبلية) ويقرأ منها تاريخ الجزيرة قبل الإسلام وبعده ويحاول من خلال رسم الصورة الاجتماعية - الثقافية التوصل إلى تفسير لظاهرة التردد والقلق والشك عند القبائل التي تكونت منذ لحظة نزول الدعوة الإسلامية إلى لحظة غياب الرسول ﷺ. فيقرأ مسائل النفاق والأنبياء

الكذبة وحروب الردة ومقتل الخليفة الراشد الثالث (عثمان بن عفان) ثم موقعة التحكيم في عهد الخليفة الراشد الرابع (علي بن أبي طالب) انطلاقاً من تحليله السابق الذي يربط القبلية بذهنية العربي التي تسيطر عليه الفطرية وتدفعه دائماً إلى إشباع نهمه الفكري «فالعربي بدائي، والبدائي سريع التصديق، ولكن نشاط المبشرين بديانات مختلفة، جعله يتردد» (ص٥٢).

ومن المنظار المذكور يرى أن هناك ثوابت أصلية (قبيلة، جغرافيا) تتحكم بسلوك العربي وردود فعله النفسية الأمر الذي يجعل الزمن موصولاً بما قبله على رغم تقطع التاريخ إلى محطات.

فالعلايلي يجد أن هناك رابطاً قبلياً ـ ذهنياً بين الثقافة السائدة قبل نزول الدعوة وما حصل من اضطرابات عقائدية بعد نزولها. لذلك لا يعزل ظاهرة الردة التي انتشرت في أكثر من قبيلة وانحاز لحركتها بنو تميم ثم عودتهم للإسلام ثم ارتدادهم مرة أخرى وانحيازهم إلى حركة الخوارج. فهو لا يفصل الردة الأولى عن الخروج الثاني ورفضهم التحكيم. ويستنتج أن هناك صلة أفكار بين حركة الارتداد وحركة الخوارج «لكنها في هذه المرة أخذت شكل اجتهاد ديني إسلامي» (ص ٦٣) ضد قريش. ويقرأ في السياق الترابطي نفسه بين ثبات المكان وحركة الزمان ظاهرة عبد الله بن سبأ و«المؤرخون يرون في عبد الله بن سبأ هذا، رجلاً دساساً خطيراً، ونرى فيه غير ذلك» (ص٦٥). ويحلل العلايلي أفكار السبئية انطلاقاً من عاملين الديني والاجتماعي ويلاحظ تأثير برنامجها على حركة الخوارج. وعلى رغم تأثر عبد الله بن سبأ في قسميه اللاهوتي والاجتماعي بالديانات الأخرى «إلا أنه سبكها على شكل لا تتنافى به مع روح الإسلام» (ص ٦٧). فالسبئية كالخوارج هي نتاج القلق وفي الآن ضد «ارستقراطية قريش» (ص ٦٦).

ويصل العلايلي في نهاية فصله الثاني إلى تأكيد ما توصل إليه في

فصله الأول وهو ضعف التأثير الديني على الثوابت القبلية. ويؤكد أن إهمال الخلفاء اعتماد الأساليب التربوية التي كان الرسول ﷺ قد بدأها منذ لحظة النزول واتخاذه دار الأرقم مركزاً للدعوة وانتهاء بالهجرة والمدينة ومكة أدى إلى ضعف عامل الدين في تحريك المشاعر باستثناء الأسرة الهاشمية «التي نضج فيها الضمير الديني حتى زودها بحصانة ضد الشك والقلق» (ص ٧٢). ويسجل العلايلي اعتراضه مرة ثانية على الفتوحات الإسلامية لأنها جاءت متسرعة وسريعة وقبل نضوج الاختمار الديني الأمر الذي أفقد ميزة الإسلام القائم على التربية وتهذيب النفس «فالتعجيل بالفتوح كان بمثابة انحسار وجذر قوي في النفسية العربية الإسلامية» (ص ٦٨). والسبب برأيه الدافع القبلي «ولا ننسى هنا أثر القبلية التي ثبت لنا في الفصل السابق أنها كانت شديدة التحكم في نفس العربي، وعظيمة التصريف لحركاته» (ص ٦٩).

على رغم أهمية تحليلات الشيخ العلايلي وخطورة استنتاجاته وحرصه الشديد على الواقعية في تفسير حوادث التاريخ في الجزيرة العربية إلا أن المفاهيم العامة التي توصل إليها لا تخلو من إسقاطات أيديولوجية تتحكم فيها النزعة المعاصرة في قراءة تحولات تدين بقوة إلى فضاءات ثقافية تخضع بدورها إلى عناصر مركبة من المكان والزمان. فتركيز العلايلي على النزعة القبلية كتفسير شبه وحيد لحركة التاريخ أدى به إلى أهمال عناصر أخرى ساهمت في صنع الحدث وإنتاجه. فهو مثلاً لا يجيب عن أسئلة معلقة تتعلق بـ لماذا انتصر الإسلام إذا كان التدين القبلي ضعيفاً إلى الحد الذي قاله؟ ولماذا نجحت أقلية صغيرة ومُطاردة في فك عزلتها وتحولها إلى قوة نجحت في إنزال الهزيمة بالمعسكر المضاد في مختلف معاركها العسكرية والسلمية؟ ولماذا نجحت أقلية صغيرة في تفكيك تماسك المعسكر المضاد وتشتيت تحالفاته القبلية؟ ولماذا نجحت القوة المسلمة بعد رحيل المكلف بالدعوة في الانتصار على معارضة الردة وهزيمتها عسكرياً وإعادتها إلى معسكر الإيمان؟

لا شك أن هناك عوامل كثيرة اشتركت كلها في تأسيس التحول منها العامل القبلي. فالقبيلة ليست كتلة عضلية ـ فولاذية بل هي كتلة اجتماعية ـ تاريخية تتداخل فيها عناصر القوة والتماسك بعناصر الضعف والتشتت. فهناك تعارضات القبيلة في داخلها (فئات اجتماعية إلى جانب أسر وأفخاذ وبطون) وهناك تعارضات القبائل نفسها بحكم توزعها الجغرافي وتشتتها على بيئات مختلفة (الصحاري، الواحات، نمط العيش والكسب). إذن هناك إلى جانب التوحد القبلي سلسلة لامتناهية من التنوع تتمايز بها القبائل وتختلف في المواقع والمصالح.

إلى جانب التنوع القبلي أهمل العلايلي دور النص في التفكيك والتوحيد، وأسقط المشروع الإسلامي (التبليغ) كعامل إضافي ساهم في رفع نمط جديد من العلاقات وكسر احتكار النمط السابق للعلاقات. فالقوة الإسلامية الجديدة لعبت دوراً في لحظة تاريخية محددة في تفكيك عناصر التحالفات القبلية السابقة وأعادت دمج العناصر القبلية وتوحيدها في مشروع سياسي ـ ثقافي أرقى من السابق. وهو أمر يفسر انتقال القبائل من مرحلة التحالف التضامني إلى مرحلة الاتحاد الاندماجي تحت راية الإسلام.

لم يلغ الاتحاد الإسلامي تعارضات المرحلة السابقة لكنه نجح في كل محطة زمنية من نقل عناصر التضامن وتطويرها إلى عناصر اندماجية أقوى من السابق. ويعود الفضل في صهر كل تلك التعارضات المنتقلة أو المتحولة إلى النص المنزل ودوره في إعادة تأسيس علاقات سياسية أعلى من تلك التي كانت سائدة.

كذلك الفتوحات الكبرى فهي جاءت في لحظة زمنية محددة ولو تأخرت قليلاً لما حصلت إطلاقاً، لأنها أولاً بدأت إرهاصاتها قبل رحيل الرسول ﷺ ولأنها ثانياً جاءت مباشرة بعد انتصار الإسلام في حروب الردة وتحول المسلمين إلى قوة مسلحة بالعقيدة والخبرة القتالية. فالفتوحات الكبرى كانت الجواب التاريخي على الانتصار

الكبير ضد حركة الارتداد، إذ زادت هزيمة المرتدين من وحدة المسلمين وثبتت مواقعهم في وقت اعتقدت بعض القبائل أن غياب المكلف بالتبليغ سيؤدي لا محالة إلى انهيار دولة الرسول ﷺ وعودة كل شيء إلى مكانه السابق وزمانه السائد قبل الدعوة. لم تلحظ تلك القبائل الجديد الذي حصل ولم تستوعب التحول التاريخي الذي نقل الجزيرة من عصر القبيلة إلى عصر الدولة.

الأمر نفسه ينطبق على قراءة العلايلي للفتوحات فهو لم ينجح في تفسيرها تاريخياً في ضوء المعطيات الجديدة والتحولات الجذرية التي طرأت في الجزيرة وخصوصاً مسألة انتقال العلاقات الاجتماعية من مرتبة أدنى إلى أعلى.

إلى تغييب الجانب المذكور أهمل العلايلي مرة أخرى أهمية النص (الوعد) في تحريك الفتوحات الكبرى والتسريع بانطلاقتها. فالنص يحث على مهمة التبليغ، والتبليغ يشتمل على عناصر دفع معنوية إلى وعد بالفتح وتحطيم عروش المحيط المجاور للجزيرة. فالدين كان المحرك والموجه وهو الذي قاد الانتصار في حروب الردة كما لعب الدور الرئيسي في دفع المجتمع الجديد إلى كسر طوق العزلة والاندفاع إلى المحيط ودول الجوار. وإذا كان الدين هو العامل الأول فإن التحليل الموضوعي لا يلغي العوامل الأخرى التي تأتي في درجات أقل أهمية لكنها لا تحتل المكان الأول وأحياناً الوحيد كما جاءت استنتاجات العلايلي.

وما أن ينهي الشيخ العلامة فصله الثاني ينتقل إلى الثالث تحت عنوان «النظام العام» وفيه أيضاً يعارض ما جاء به من تحليلات سابقة. وكأن كل فصل مقطوع عن الآخر ولا صلة مركزية تربط سياق الاستنتاجات المشتركة في وحدة موضوعية مركبة تجمع ما بين المقدمة والنتيجة. فكل فصل له مقدماته النظرية واستنتاجاته المستقلة ولا رابط منهجياً يصل مختلف المقدمات بمختلف الاستنتاجات. فإذا كانت

القبيلة العربية قوة «عضلية» و«فولاذية» وغير قابلة للتكيف والتطور فمعنى ذلك أنها تستعصي الزمن وغير قادرة على استيعاب البيئات الاجتماعية والتنظيمات الإدارية والترتيبات العسكرية والاقتصادية والقضائية. وإذا استوعبت كل تلك الأمور وبسرعة قياسية فمعنى ذلك أنها ليست عضلية وقابلة للتكيف والتطور.

كيف عالج العلايلي التناقض المذكور؟ ببساطة لم يعالجه بل تركه يتضارب ويتماشى مع بعضه بعضاً من دون أن يلحظ أن كل فكرة تلغي الأخرى ولا بد أن إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة.

من الفقرة الأولى في فصله الثالث يبدأ العلايلي بالتحدث عن الثورة الإصلاحية «التي وضع النبي ﷺ تصميمها، ثم أذكاها في المجتمع العربي الواسع على حدوده» (ص ٧٣). ثم يتحدث عن «الثورة الإسلامية» في دوريها الأول في جزيرة العرب والثاني «حين ألهبها الخلفاء في العالم القديم كله» (ص ٧٣) حتى استقرت و«بانتهائها انتهى عهد الخلفاء» (ص ٧٤).

٣ ـ نظام الحكم ثالثاً:

هكذا يبدأ العلايلي بفصل هو أشبه بكتاب جديد لا علاقة له بالفصول السابقة فيتحدث عن القضاء والتنظيمات والإجراءات وأنظمة الحكم والنظريات المختلفة حولها، فيشير إلى نظرية أرسطو ثم نظرية مونتسكيو ثم روسو وسبنسر ويستعرض أفكارهم حول وظائف الدولة وأنواعها وأشكالها، بعدها يعود إلى التجربة الإسلامية في الحكم فيتناول دولة المدينة ويرى أنها «ثيوقراطية ديموقراطية» ثم تحولت في عهدي أبو بكر وعمر إلى «ديموقراطية لها شكل الملكية» ثم في عهد عثمان إلى «أرستقراطية لها شكل الجمهورية» ثم في عهد علي إلى «جمهورية بحتة» ثم إلى «فوضوية في حكومة الخوارج إلى ما قبل تأمير عبد الله بن وهب الراسبي» (صفحات ٧٩ ـ ٨٢). ويقول بعد أن يعدد الأشكال الخمسة للحكومات الإسلامية أن محاولته هذه «لا تعدو

أن تكون تطبيقاً لنظرية أرسطو من أكثر الوجوه» (ص ٨٣).

يشير هذا الجانب في تحليل العلايلي المقطوع عن سياقه السابق للتاريخ الإسلامي إلى نزعة الإسقاط الأيديولوجي وميله إلى استخراج استنتاجات نظرية ومحاولة إلباسها على مكان مختلف وزمان متغير. فهو لا يدرس التجربة كتجربة ويستخلص منها النتائج المعقولة التي تشير إلى قوانين مختلفة وربما مستقلة عن غيرها ثم يحاول أن يفسرها كنموذج إنساني تطور على إيقاعات وآليات داخلية ليست بالضرورة أن تكون متطابقة مع غيرها حتى لو كانت متشابهة في محطاتها الكبرى. فاستخدام أرسطو ومونتسكيو وروسو وسبنسر والرأسمالية والاشتراكية والفوضوية يوضح ملابسات الصورة لكنه لا يساعد على فك ألغازها وتفسير أسرارها التي هي في النهاية ليست سراً بقدر ما هي وقائع وحوادث ومعطيات قدمت ما عندها من جديد في سياق تطورات هائلة شهدتها المنطقة آنذاك.

٤ ـ نظام المال رابعاً:

حاول العلايلي سد الثغرة المذكورة عندما انتقل من دراسة «نظام الحكم» إلى دراسة «نظام المال»، إذ عمد إلى صوغ قراءة مكثفة ومركزة عن قواعد ذاك النظام وخطوطه العريضة التي وضعت تشريعاته في عهود الرسول ﷺ ثم انتقل إلى دراسة التعديلات التي طرأت عليه في عهد الخلفاء.

لم يلجأ العلايلي في صفحاته القليلة إلى استخدام الأيديولوجيات المعاصرة لوصف النظام المالي الإسلامي كما فعل في نظام الحكم الإسلامي، بل ركز تحليله على عناصر النظام نفسه ونجح في تقديم مادة دسمة وثمينة في كلمات قليلة. فهو يشرح معنى الزكاة ومقاديرها واختلاف النصاب «باختلاف الأصناف» ثم يشرح تطور نظام الصدقات ومعنى الجزية وأنواعها وعملية جمعها ثم إعادة توزيعها.

بعدها ينتقل إلى الفتوحات في عهد الخلفاء وتطور نظام الخراج فيتحدث عن الخراج وأنواعه واختلافه في عهد الخليفة الراشد الثاني عن الفترة النبوية وعهد الخليفة الأول. ويفسر أسباب الاختلاف ولماذا حصل وما هو رأي الصحابة في حل المشكلة ثم يميل إلى النظام الذي اتبعه الرسول ﷺ لأنه كان «يرمي إلى تمليك هؤلاء الجنود الموقتين، لكي يعودوا إلى نظم أنفسهم في حياة مدنية ذات غضارة، ويكون منهم طبقة مالية منتجة تعنى بالأرض والثروة» (ص ٨٨).

يشرح العلايلي الترتيب الذي لجأ إليه الخليفة عمر (رضي الله عنه) في توزيع العطاء وهو ما «أوجد تمايزاً كبيراً، وأقام المجتمع العربي على قاعدة الطبقات (...) ولما ركدت الفتوح واستقر الجند في الأمصار فكروا في أنفسهم وفيما صاروا وانتهوا إليه من عطاء قليل (...) وذكت حفيظتهم حين قارنوا أنفسهم بما وصل إليه نفر من قريش، فاستقر في روعهم أن قريشاً استأثرت بالمال، وكان هذا مهيئاً للثورة ومقدمة إلى الفتنة» (ص ٨٩). ويكرر العلايلي الفكرة في الصفحة ٩٠ حين يربط مرة أخرى الثروة بالثورة: «بعدما ركدت الفتوح انقلب العرب».

من الواضح أن العلايلي يحاول في قراءته الثمينة لنظام المال التأكيد على أن الثورة التي انفجرت في عهد عثمان والفتنة التي اندلعت في عهد علي أسس قواعدها الاجتماعية ـ الاقتصادية الخليفة عمر بسبب تعديله النظام المالي السابق، لكنه في الآن نفسه يخالف تحليله عن القبيلة ونظامها عندما يتحدث عن نظام «التفاوت الطبقي» ودوره في تحريك الفتنة والتحريض على الثورة. فهو هنا يدخل التحليل الاجتماعي إلى جانب التركيب القبلي فيلمح من دون أن يوضح تفاصيل الصورة إلى وجود نوع من نظام القبيلة ـ الطبقة في مواجهة تحالف قبائل ـ طبقات تضرر من نظام توزيع الثروة الجديد الذي اعتمده الخليفة الثاني.

يلاحظ من قراءة العلايلي للنظام المالي أنه حاول تلوين منهجه السابق (القبيلة) بقليل من التحليل الاجتماعي الذي يعطي أهمية للعامل الزمني والتحولات التي طرأت على المجتمع بعد الانتقال من الجزيرة إلى محيطها من دون أن يطور نظريته السابقة أو يعدلها لترتقي إلى مستوى التفكير المركب الذي لجأ إليه. إلى ذلك يمكن إضافة ملاحظة أخرى وهي ربط العلايلي بين استقرار الفتوح والثورة وهي مسألة غير دقيقة من ناحية ترابطها الزمني ـ على رغم ترابطها المنطقي ـ لأن الفتوحات لم تتوقف في عهد عمر ولا عثمان وإنما استقرت موقتاً في عهد الخليفة الرابع وهو أمر يشير إلى أن الثورة أو الفتنة سبقت استقرار الفتوحات ولم تأت بعدها كما ذكر.

عدم ملاحظة العلايلي للفجوة الزمنية بين الفترتين لها علاقة أصلاً بالمنهج العام الذي دخل منه لقراءة تاريخ الجزيرة قبل الدعوة وبعدها وخلال فترة الرسول ﷺ وبعدها، فهو مثلاً عندما ينتقل إلى دراسة «نظام الإدارة والقضاء» يستشهد بمقطع طويل من مقدمة ابن خلدون ويستند عليه لفهم «نشأة القضاء وتطوراته» (ص ٩٣). فالعلايلي في شرحه يبقى على الحياد على رغم أهمية القضاء في تقرير مصير الدولة وعدالة أحكامها. والموقف المحايد يدل على قناعته بعدالة القضاء الإسلامي على رغم أنه يرى أن الوظائف الإدارية بقيت «مختلطة في الدولة اختلاطاً كبيراً (...) حتى جاء عمر (رضي الله عنه) فرتبها ترتيباً حسناً قام على التخصص وفصل الوظائف (...) وكان الوضع في الأمصار صورة مصغرة عما هو عليه في المدينة» (ص ٩٠). فاختص «رجل بالإمامة وآخر بقيادة الجيش، وثالث بجباية الأموال أطلقت عليه صاحب الخراج. وأضيف إليهم قاض مرجعه الخليفة رأساً ليفصل في الخصومات» (ص ٩١). ويرى العلايلي أن فصل صلاحيات الوالي الزمنية عن صلاحيات القاضي التشريعية يفسر «كثرة الخلاف على ولاة الأمصار» (ص ٩١) على رغم «أن الخليفة كان المرجع الأعلى للقضاء» (ص ٩٣).

مرة أخرى نلاحظ انفكاك عناصر التحليل عند العلايلي وانفصال كل جانب عن الآخر وعدم الربط بين العوامل المختلفة وتأثيرها على بعضها، إذ لكل تحليل عناصره المستقلة عنده، فيبدأ بمقدمات خاصة وينتهي بنتائج خاصة. وكأن «التفاوت الطبقي» الذي نشأ في عهد الخليفة عمر بسبب تعديل النظام المالي لا علاقة له بتنظيم الوظائف الإدارية والقضائية الذي أقدم عليه الخليفة عمر أيضاً، فانعدام الربط بين وظائف الدولة المشتركة يفسر إلى حد كبير تفكك عناصر التحليل في منهج العلايلي التاريخي، فهو لا يلاحظ دور التحولات وأهمية الزمن في نسج علاقات تنسجم مع طبيعة الفتوحات والمهمات الإضافية التي ألقتها على الدولة وتطور نظام الإدارة ليتوافق مع تطور حاجات دولة الخلافة.

٥ ـ نظام الجندية خامساً:

يظهر الخلل المنهجي المذكور أكثر ما يكون عند انتقال العلايلي لتحليل «نظام الجندية» فيقول إنه لم يخرج في ترتيباته العسكرية «على القاعدة المتبعة في حروب العرب التقليدية القبلية إلا بمقدار يسير (...) فلم يكن عندهم قائد أعلى للجيش (...) والكتائب تؤلف تأليفاً قبلياً (...) وتتحاشى الالتقاء بالجيش (يقصد جيش الخصم)» (ص ٩٤).

من يقرأ هذه الفقرات يخال أن العلايلي يقصد في تحليله نظام الجندية الإسلامي برمته وعلى امتداد أزمنة طويلة، لكنه وبسبب عدم اهتمامه بتحديد الوقت وضبط التواريخ يذكر في الصفحة التالية «وهذه الترتيبات غير المنظمة بقيت، إلى ما قبل اليرموك، المعركة النظامية الأولى في الفتح العربي» (ص ٩٥).

نلاحظ هنا الخلط بين التحليل المجرد ووقائع التحليل. فهو إلى إهماله ترتيب الجيش الإسلامي وتنظيمه في عهد الرسول ﷺ وهو ترتيب نظامي وليس قبلياً، يرى أن معركة اليرموك التي وقعت في العام

١٥ للهجرة، كانت من ناحية أهميتها وترتيبها الزمني الأولى فعلاً في مرحلة الفتوحات الكبرى.

قبلها لا يوجد سوى أجنادين وبعض المناوشات والمعارك الصغيرة التي حصلت على تخوم الجزيرة العربية الشمالية في نهاية عهد الرسول ﷺ وتحديداً مؤتة (٨ هجرية) وتبوك (٩ هجرية)، ثم بدأت في فترة الخليفة الأول، الذي لم تدم ولايته أكثر من ثلاث سنوات، الفتوحات في العراق والشام إثر انتهاء حروب الردة، ثم اتسعت الفتوحات وامتدت في عهد الخليفة الراشد الثاني. لذلك لا تجوز المقارنة بين اليرموك وما قبلها.

حتى نكون أكثر دقة في ترتيب تواريخ المعارك والفتوحات نثبت الجدول الزمني الآتي:

- انتهت حروب الردة في سنة ١٢ هجرية.

- أرسل الخليفة الأول خالد بن الوليد إلى أرض البصرة فغزا الأبلة وافتتح مدائن كسرى في العراق.

- بعث عمرو بن العاص إلى الشام وانتصر المسلمون في أجنادين سنة ١٣ هجرية وتوفي الخليفة بعدها.

- تولى عمر بن الخطاب الخلافة في سنة ١٣ هجرية، وفتحت في سنة ١٤ هجرية دمشق وحمص وبعلبك والبصرة والأبلة وتراوحت الفتوحات ما بين صلح وعنوة.

- فتحت الأردن وطبرية في سنة ١٥ هجرية وفيها كانت معركة اليرموك (هزيمة البيزنطيين) والقادسية (هزيمة كسرى).

- فتحت الأهواز والمدائن في سنة ١٦ هجرية وتقهقر جيش كسرى إلى الري. ومجموع المدة الزمنية التي تفصل بين رحيل الرسول ﷺ والفتوحات المذكورة ٦ سنوات فقط.

كانت معركة اليرموك من ناحية ترتيبها الزمني «المعركة النظامية

الأولى في الفتح العربي» وليس هناك من معركة كبرى قبلها سوى أجنادين لتجري مقارنتها أو الاحتكام إليها كنموذج جديد للفتوحات. ويفصل بينها وبين أجنادين حوالى سنتين وهي فترة ليست كافية للقول إن اليرموك تلغي ما سبقها وتنسخ التجارب العسكرية التي مهدت لها.

لا يتردد العلايلي في وصف ترتيب خالد بن الوليد للجيش الإسلامي بأنه كان على «طراز الجيش الروماني» لأن العرب، كما يذكر «استفادوا من الرومان والفرس (. . .) في ما يتصل بالتشكيلات الحربية والتعبئة والقيادة العامة» (ص ٩٥ ـ ٩٦).

للرد نضع بعض الأسئلة. كيف تسنى لهؤلاء التعلم بهذه السرعة إذ في أقل من سنتين أخذوا تنظيمات خصومهم وهزموهم في وقت يفترض التحليل أن خصومهم أصحاب تجربة عسكرية وأصحاب خبرة في القتال والتنظيم، وكيف يمكن أن يهزم الجيش العربي (القبلي)، المتحول حديثاً إلى تنظيم جديد، الجيوش المنظمة والمدربة؟ وهل من المعقول أن ينتصر جيش عمرو بن العاص (القبلي) في موقعة أجنادين ثم ينتصر جيش خالد بن الوليد (النظامي) في موقعة اليرموك على الخصم نفسه؟ ولماذا لم يُهزم عمرو (القبلي) في معركة جرت ضد جيوش نظامية في الشام قبل أن يعود جيش خالد ليهزمهم مرة ثانية وحاسمة؟ وكيف تسنى لهذه «القبائل» أخذ العلم والمعرفة والخبرة قبل الاحتكاك والتجربة أو على الأقل قبل اختمار هيكلية التنظيم وأساليب القتال الحديثة وأخيراً الانتصار وفي أكثر من مكان؟

تصيغ الأسئلة المذكورة علامة استفهام حول تحليل العلايلي السابق عن التركيبة القبلية العربية و«عضليتها» و«فولاذيتها» التي تحد من قابليتها للاكتساب وتضعف من إمكانات التحول والتطور والتقدم. فإذا كانت الطبيعة العربية تتصف بالجمود والثبات الأمر الذي «أفقدهم قابلية التحول والتغير» (ص١٤) فكيف إذن اكتسب العرب في أقل من سنتين التنظيمات الرومانية والفارسية وأعادوا تطبيقها بسرعة مذهلة أدت إلى

تسجيل الهزائم المتتالية ضد الرومان (البيزنطيون) والفرس؟ علامة الاستفهام لا بد لها من استدراك الجواب المحتمل أو المعقول: إما أن طبيعة العرب النفسية والقبلية قابلة للاكتساب والتحول والتقدم وهذا يلغي الجانب «العضلي» في قراءته السابقة ويغلب الجانب التاريخي للتحول، وإما أن تركيبة العرب تفتقد قابلية التحول وهذا يلغي نظرية اكتساب معرفة تنظيم الجيش على الطرازين الروماني والفارسي. فالمقدمة يجب أن تكون متجانسة مع النتيجة ولا يمكن أن نصل إلى نتيجة متعارضة مع مقدمة نظرية.

كل هذه الأسئلة تفرض علينا ترتيب وقائع الأحداث زمنياً حتى يستقيم التحليل ويستوي على معلومات موضوعية. لذلك لا بد أن الأمر يدور بين احتمالين، إما أن معركة اليرموك وقعت في فترة متأخرة من الفتوحات (في نهاية عهد عمر أو بداية عهد عثمان مثلاً) حتى يتسنى للجيش العربي الاكتساب والتعلم، وهذا غير صحيح. وإما أن الجيش العربي الفاتح كان منظماً تنظيماً جيداً ومدرباً تدريباً عالياً ويملك خبرات قتالية تمتد إلى لحظة هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة وبداية المواجهات العسكرية مع خصوم الدعوة، وهذا هو المرجح. فالرسول خاض ٢٨ غزوة وأنفذ ٥٢ سرية بين العام الهجري الثاني والعام الهجري التاسع. وهي فترة كافية لتعلم القتال الذي برز في معارك حروب الردة ثم الفتوحات.

إلا أن العلايلي يختم فصله الثالث على ثلاث سلبيات: لا قاعدة واحدة لنظام الحكومة، لم يقم نظام الأموال على قاعدة تكفل حاجات المجتمع، وأن نظام الجندية خلا من الروح العسكرية. وانتهى التحليل إلى جوانب يفترض أنها تسجل نهاية الإسلام وتنهي تاريخ المسلمين منذ ذاك الوقت، باعتبار أن القوة التي تحمل كل هذه السلبيات لا يمكن أن يقوم لها قائمة لا في جزيرة العرب ولا في محيطها. فمن أين جاء المدد والعون إذن؟ لا جواب تاريخياً عند العلايلي.

٦ ـ الحزبية سادساً:

تتضح لاتاريخية العلايلي في تفسير الحوادث والوقائع في الفصل الرابع من الكتاب وجاء تحت عنوان «الحزبية». إذ ينتقل من التحليل القبلي لقراءة علاقات الأشياء ببعضها إلى قراءة تفسر التاريخ وفق نظريات المؤامرة والتآمر فتتراجع القبيلة إلى حزب متآمر حبك خيوط الانقلاب منذ لحظة انتصار الدعوة التي تتوجت بفتح مكة وتسليم العصبية السفيانية بانتصار المسلمين.

يرى العلايلي أن الحزبية الطفيلية تمازجت مع دولة عربية مركبة أممياً بسبب الفتح السريع (ص ٩٩) واندفعت بعوامل ثلاثة متناقضة «الأول، القبلية وكانت على صنفين خالصة ونفعية (. . .) الثاني، الشعوبية ظهرت (. . .) نتيجة انحلال عناصر شتى وأمم شتى (. . .) والثالث، المثالية الجديدة التي وضع النبي ﷺ أسسها» (ص ١٠٠ ـ ١٠١).

ويقسم العلايلي الحزبية إلى تسعة أحزاب، ستة رئيسية وثلاثة ثانوية مستخدماً في ذلك تحليلات المستشرقين مثل فان فلوتن والأب لامنس، مضيفاً إليها اجتهاداته الشخصية إذ هذه «أحزاب رئيسية استخلصت خبرها مستأنساً بإشارات متفرقات» (ص ١١٦).

يبدأ العلايلي بحزب الثلاثة الذي مال إليه الأب لامنس ويتألف من «أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح. وقد سبق تأليفه وفاة النبي ﷺ. والثلاثة تعاقدوا على أنه إذا تمت الخلافة لأحدهم نقلها من بعده إلى صاحبه». ويشكك العلايلي بصحة النظرية إذ «نحن لا نرى فيها ما يساعد على اعتماد هذا التقدير» (ص ١٠٣). لكنه يعتمدها في تحليله.

بعد «الثلاثة» يأتي حزب الأمويين و«نحن نشك في وجوده أيضاً، ولعله أخطر حزب استطاع أن يثير الجماهير ويتحكم فيهم ويحدث القلاقل» (ص ١٠٣) وتسمى بأسماء مختلفة بحسب الظروف «فكان أولاً القرشي لأنه نصب نفسه مدافعاً عن قضية قريش، ثم العثماني لأنه

قام دفاعاً عن الدم المطلول، ثم الأموي وقد تكشف من أستاره في عهد معاوية» (ص ١١١).

ويأتي حزب الشعب وقد وفق إلى «معلم ثوري وهو (...) عبد الله بن سبأ (...) وكان أكبر شخصيات الحزب الشعبي في الشام أبو ذر الغفاري (رضي الله عنه)، وفي العراق الأشتر النخعي، وفي مصر محمد بن أبي حذيفة ومحمد بن أبي بكر. وهذا الحزب يمثل المعارضة المتطرفة» (ص ١١٢).

والحزب الرابع بحسب العلايلي هو «حزب علي (عليه السلام) أو الحزب المحافظ (...) وكان يعمل في حدود المعارضة المعتدلة (...) وكان في الوقت نفسه يعطف على الحزب الشعبي المتطرف ويكبح جماحه» (ص ١١٢) وكان من أكبر شخصيات «حزب المحافظين علي (رضي الله عنه)، وأبو أيوب الأنصاري، وعبد الله بن عباس، وعمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود» (ص ١١٣).

ثم يأتي «الحزب الشعوبي (...) كان يضم الموتورين من ذوي الحكومات المنقرضة والأمم المنحلة (...) ومثلهم في مجتمعنا اليوم كمثل الأقليات المأجورة المسممة التي تكون باباً إلى الأمة الناهضة المتماسكة (...) ويعرف التاريخ من شخصيات هذا الحزب أبا لؤلؤة وجفينة وكعب الأحبار والهرمزان» (ص ١١٤).

ويضع العلايلي «حزب أهل المدينة» كحزب سادس وهو الحزب الذي «أكد وجوده المستشرق فان فلوتن (...) ونحن لا نستبعد وجود حزب له هذا الطابع وهذه المسحة» (ص ١١٥). ومن «شخصيات حزب أهل المدينة قيس بن سعد بن عبادة، وعبد الرحمٰن بن حسان» (ص ١١٦).

ويضيف العلايلي إلى الستة ثلاثة أحزاب ثانوية وهي: «حزب طلحة والزبير (...) ويقوم على عصبية شخصية (...) ومن أكبر شخصيات هذا الحزب عائشة» (ص ١١٧). و«حزب أبناء عمر بن

الخطاب (...) وأرجح أنه قد كان (...) ومن أكبر الشخصيات المنتسبة إليه أبو موسى الأشعري» (ص ١١٧) وأخيراً «الحزب الأموي المنشق وكان يعمل ضد الخليفة بالذات (...) ومن أكبر شخصياته عمرو بن العاص» (ص ١١٨).

ينطلق العلايلي من اللوحة الحزبية التي جمع ألوانها وشخصياتها من كتب التاريخ إلى استنتاجات بعض المستشرقين، ليشن هجومه على «الحزب الأموي» إذ عمد أنصاره «إلى العمل سراً لكي يستعيدوا مجدهم المفقود ومكانتهم الضائعة» (ص ١٠٥) وكان «يعمل بوحي خاص ولمآرب خاصة على منهج مقرر» (ص ١١٠). وعلى أساس الطبيعة التآمرية للحزب المذكور يعيد العلايلي تركيب التاريخ الإسلامي وفق منهج لاواقعي ويفسر الأمور ويفكها ويدمجها لتخدم نظرية المؤامرة على الإسلام التي بدأت قبل رحيل الرسول ﷺ. وكان من خطة الحزب «أن يشجع العصبيات ويزيد في أوارها» (ص ١٠٧) فضم إليه «كأدوات منفذة، أبا لؤلؤة وجفينة وكعب الأحبار وسواهم، وكان لكل واحد من هؤلاء دور خاص يقوم به» (ص ١٠٨).

لا يلاحظ العلايلي أنه يناقض نفسه فهو بعد أن وضع الثلاثة (أبو لؤلؤة وجفينة وكعب الأحبار) في «الحزب الشعوبي» يقوم بطردهم من الحزب المذكور وضمهم إلى «الحزب الأموي» حتى يستوي تحليله وينسجم مع فكرة المؤامرة. فالمؤامرة تقضي بطرد الثلاثة من حزبهم وإدخالهم في الحزب الأموي حتى يتماسك العلايلي في منهجه القاضي أخيراً باتهام الحزب المذكور بأنه يقف وراء اغتيال الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه). فاغتيال عمر «لم يكن بفكرة فارسية أبداً، وإنما كان وليد فكرة موضعية خالصة، وأموية بحتة» (ص ١٠٩)، لأن أبا لؤلؤة كان غلام المغيرة بن شعبة والأخير «كان أشد ما يكون إخلاصاً لهذا البيت الأموي وتعلقاً به ونفاقاً على غيره» (ص ١٠٩).

حتى تكتمل حبكة المؤامرة يشير العلايلي إلى أن الخليفة الثاني كان يفكر بتولية علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) الخلافة بعد وفاته، فعلم الحزب الأموي بالأمر فأقدم «في أغلب ظني» على اغتيال عمر «قبل أن يعلن شيئاً مما يدور بخلده» (ص ١٠٧). فعمر كما يقول العلايلي لم يعد في أيامه الأخيرة «صاحب تلك الإرادة الحديدية الصارمة بل انقلب لين العريكة سهل القياد والتأثير عليه» (ص ١٠٨). وباغتيال عمر على يد الحزب الأموي، الذي ضم واستخدم أدوات شعوبية لتنفيذ مؤامرة الاستيلاء على الحكم الإسلامي، فتم الأمر جزئياً في عهد الخليفة الراشد الثالث فهو «نقلة بين عهدين» ثم تسنى للحزب «أن يحكم بصورة مباشرة» (ص ١١١) في عهد معاوية بن أبي سفيان.

هكذا يؤسس الشيخ العلايلي نظرية المؤامرة على أدلة «ظنية» وشواهد من كتابات «استشراقية» ليؤكد أن الثورة التي قادها الحزب الأموي «كانت وليدة صراع الحزبيات» (ص ١١٩)، ويعدم بها في الآن نظريته السابقة عن القبلية و«صراع القبليات». فالتاريخ الإسلامي انتهى بنهاية عهد الخلفاء وبدأ حكم عصبي موصول تاريخياً بجمهرة من القبائل «العضلية» التي استعصت على الدعوة والتاريخ في لحظة تآمرية واحدة.

٧ ـ الثورة أخيراً:

لا يستمر العلايلي في تحليل نزعة التماسك القبلية في فصله قبل الأخير الذي جاء تحت عنوان «القديم والجديد» وهو المخصص لقراءة التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي مهدت الطريق للثورة. فالعرب «قبل مصرع عثمان (رضي الله عنه) شعروا بشيء جديد، شمل الاعتقاد والاجتماع والحريات الأدبية وآداب السلوك، وشهدوا صراعاً خفياً بين الجديد والقديم أدى إلى الذبذبة والاضطراب» (ص ١٢٨ ـ ١٢٩). فالكلام عن القديم والجديد لا يستقيم مع منهج الثبات التاريخي الذي ذكره سابقاً وأكد أنه من صفات القبائل العربية بسبب

خصائصها الجغرافية والاجتماعية. فنظرية الثبات لا تخدم فكرة الثورة. فمن يثور هو من يشعر بالتحول ويعيشه اجتماعياً وسياسياً وثقافياً. لذلك لجأ العلايلي إلى تنويع تحليله بإدخال ما يسمى بالتعارض بين «الشيوخ» ويقصد كبار السن و«الشباب» وهم صغار السن كإطار لقراءة عناصر التحول وأسباب الاضطراب. فأفكار الشباب «لا تتفق في كثير مع أفكار الشيوخ وأحاسيسهم، فظهر التفاوت المنطقي بين الفئتين» (ص ١٢٥).

لكن من هو القديم ومن هو الجديد؟ حسب العلايلي لا الشيوخ ولا الشباب فكلاهما من الجديد أما القديم فهو الإسلام، إذ تناصرا، على خلافهما، ضد النزعة الفطرية البدائية الأولى. لنقرأ شروحه حول الموضوع.

يفسر العلايلي أن الثورة (في عهد الخليفة الراشد الثالث) اندلعت بسبب اتساع الهوة بين الجديد والقديم وزادت مع الأيام باختلاف النظرة إلى الأشياء ونشوء نظام ارستقراطي تأثر «بوضع الأمم التي فتحوها، وتنصلوا بدرجة كبيرة من النظام الديموقراطي الذي فرضته الطبيعة العربية والدين» (ص ١٢٢). ثم يفكك عناصر الثورة إلى عوامل سبعة وهي:

أولاً، العقلية الفطرية و«هي تميل دائماً إلى الاحتذاء والتقليد (. . .) لأن العرب كشعب غير ثقافي في بداءتهم، فقد تأثر كل قبيل منهم بأوضاع ونظم الأمم التي حلّوا عليها (. . .) فلم تكن للتجديد صفة بعينها، بل كان يختلف باختلاف اللون الذي اعتنقه العربي بحكم البيئة الجديدة» (ص ١٢٤). فالذي نزل بأرض فارس تأثر بلون الحياة الفارسية ومن نزل بأرض الروم تأثر ببلاد الروم.

ثانياً، أطماع الشيوخ و«هم من الطبقة القديمة إلا أن احتكام نفوسهم بأطماع لا حد لها جعلهم ينزعون قسراً إلى الجديد (. . .) والملاحظ على البدائيين أنهم أكثر تحللاً في سبيل هوى النفوس

(. . .) ما دام في الجديد ما يُرضي رغائبهم المكبوتة» (ص ١٢٥).

ثالثاً، الشباب وأطماعهم وهم «احتلوا مكانهم في الحياة العامة، وعمدوا إلى المساهمة فيها بأفكارهم وأحاسيسهم (. . .) فالحركة السريعة للفتح العربي وجدت سبيلها إلى أفئدة الشباب فظفرت بهم» (ص ١٢٥ ـ ١٢٦).

رابعاً، الغنى المفاجىء إذ «نقل الشباب وطائفة من الشيوخ إلى جانب آخر غير الجانب الذي كانوا يسيرون فيه» (ص ١٢٦).

خامساً، قوة الضعفاء «هذه القوة على الدوام تنتج الميل إلى الأرستقراطية» (ص ١٢٦).

سادساً، ظهور المرأة و«هي كثيراً ما تنساق بحوافز عاطفية لا تتسع للأفكار الكلية العامة، وإنما تفكر تفكيراً جزئياً خاصاً» (ص ١٢٦). ويعطي العلايلي ثلاثة نماذج على جزئية تفكير المرأة وهي سجاح بنت الحارث التي ارتدت يوم الردة وحاربت الإسلام، وسلمى ابنة مالك بن حذيفة التي قادت جموع غطفان وهوازن وسليم وأسد وطيء ثائرة لأنها «تريد أن تثأر لأخيها حكمة الذي قتل أيام النبي ﷺ» (ص ١٢٧). وسلمى هذه صديقة عائشة (رضي الله عنها) ويبدو «أنها كانت معجبة بالدور الذي لعبته سلمى» فخرجت «على حكومة علي (عليه السلام)» (ص ١٢٧). والسبب في ذلك أن «المرأة ذات تفكير جزئي تشيع فيه الميول والعواطف» (ص ١٢٧). وأدى قيام المرأة بلعب دور جديد في المجتمع الإسلامي الأول إلى انقسام بين معارض ومؤيد وكان «طلحة والزبير والعرب الذين سكنوا البصرة وتأثروا بأفكار الفرس ذهبوا، كما يظهر من عملهم، إلى جوازه» (ص ١٢٨).

سابعاً، غمر الإسلام للأديان وهي التي «انبعثت فيه ثانية وأحدثت فكرة دينية جديدة لها شكلية إسلامية وحقيقة من كل دين» (ص ١٢٨).

ويصنف العلايلي محمد بن أبي بكر من جيل الشباب الجديد إذ

«كان ينظر إلى الحياة من غير الناحية التي كان ينظر منها أبوه» (ص ١٢٢). ويصنّف أيضاً طلحة والزبير وزيد بن ثابت وعبد الرحمن بن عوف ويعلى بن أمية من الجديد لأنهم «أخذوا بالترف وحياة الغضارة الناعمة، فاستكثروا من الأموال» (ص ١٢٢). فصغار السن وكباره اجتمعوا على الجديد ضد القديم الأمر الذي دفع الوضع إلى مزيد من الانقسام، وأخيراً الثورة، وهو عنوان الفصل الأخير من كتاب العلايلي.

يلاحظ أن منهج كتابة التاريخ عند العلايلي يغيّب فكرة «الدولة» ودورها في دفع التحولات الاجتماعية وقيادتها للفتوحات. وإهمال عامل الدولة كقوة جديدة في التاريخ الإسلامي يفسر إلى حد كبير لماذا اختلف تحليله بين مقدمته التي تشددت في تثبيت خصائص القبائل العربية وعدم قابليتها للتكيف، وبين النتيجة التي توصل إليها وأكد فيها على تكيف القبائل السريع، وفي أقل من عقدين، في البيئات التي انتشروا فيها. إلى ذلك يعطي أهمية استثنائية للخارج (الفرس والروم) في تعديل الداخل وانقسام المجتمع الأول بين فئتين، واحدة متمسكة بالطبيعة الأولى (القديم) وواحدة تنزع إلى الجديد (المتعارض مع الإسلام) وهو أمر ليس كافياً لفهم تعقيدات التحول التاريخي الذي أحدثه الإسلام.

ومن التعارض المذكور ينطلق الشيخ العلامة لقراءة الثورة وخصائصها، التي تبدو لنا «حادثاً طبيعياً لطائفة المحرضات المجتمعة» (ص ١٣١) وهي «مزاج الشعب العقلي» و«القلق الديني» و«قضية المال» وانحلال المجتمعات القديمة في «المجتمع الإسلامي» و«الحزبية البغيضة» والصراع «بين القديم والجديد» وهي كلها شطرت العالم الإسلامي «إلى معسكرين» وأدت إلى «تطلع الشعب إلى الإصلاح الشامل»، خصوصاً بعد أن «استقل بالحكومة الحزب الأموي» (ص ١٣٢) و«تحرجت الأمور سريعاً نتيجة أخطاء سياسية بليغة، وأعلن الشعب الثورة بزعامة الأشتر ووقعت الكارثة بمصرع الخليفة» (ص

١٣٦). وهي «ثورة اجتماعية رفيعة سامية (. . .) لكن الحزب الأموي سممها وانحرف بها إلى فوضى مهدمة خطيرة» (ص ١٤١).

هكذا تنتهي مقدمات العلايلي «لفهم» التاريخ العربي إلى نتائج تآمرية حزبية ـ قبلية لا علاقة لها بالتحولات التي أحدثها الإسلام وقادتها الدولة فتحاً وثروة وأخيراً الثورة عليها ولمصلحتها. وغياب فكرة الدولة لمصلحة إبراز دور القبيلة عطل على العلايلي رؤية نتائج التحولات من زاويتها السياسية لوضعها في سياقها التاريخي، المنتقل آنذاك مكانياً وزمنياً من مرحلة القبيلة إلى مرحلة اكتمال عناصر الدولة وشروطها المتعارضة التي تحمل في داخلها تناقض تسامح الدين الإسلامي مع الاستبداد الاجتماعي.

أطلق الشيخ على كتابه هذا اسماً طويلاً «مقدمات لا محيد عن درسها جيداً لفهم التاريخ العربي». وبعد درسها نستطيع القول أنها مقدمات يمكن الاستغناء عنها.



١ ـ «الثابت الأدونيسي» والمتحول التاريخي

منذ طبعته الأولى(١٩٧٣) احتل كتاب أدونيس «الثابت والمتحول ـ بحث في الإبداع والاتباع عند العرب» مكانه المميز في سياق السجال بين المثقفين العرب وانقسم الجمهور بين معارض له ومدافع عنه. ومنذ ذلك الوقت (أكثر من عشرين سنة) كتب الكثير عن تاريخ الإسلام والمسلمين وعلاقة التراث بالماضي والحاضر ولم يحسم النقاش حتى الآن... ولن يحسم[(١)].

أهم ما في ذلك السجال الدائر حول التراث وأسلوب قراءة نصوصه ومنهج التعاطي مع الماضي أنه بلور رؤى مختلفة تصل إلى حد التناقض وكشف عن مواقع وثغرات كثيرة. إلى ذلك ساهم السجال في تحديد نقاط نقاش وخطوط تماس بين القوى التي تتعاطى فكرياً هذه الشؤون وفتح الباب مجدداً لقراءات مختلفة وجديدة سواء في المنهج أو في استنباط الأحكام.

محاولة أدونيس في مطلع السبعينات لم تكن جديدة لكنها كانت مبكرة في طرح الخطوط العريضة للنقاش كما أنها جاءت في سياق مناخات سياسية ـ أيديولوجية يسارية وتغريبية حاولت السطو على التراث من خلال إسقاطات نظرية تأثرت في جانب منها بالمستشرقين

(١) نشرت في «الحياة» على حلقات ثلاث، صيف ١٩٩٤.

الليبراليين في أوروبا والولايات المتحدة، وفي جانبها الآخر تأثرت بمحاولات المستشرقين الماركسيين في قراءة الإسلام والتاريخ الإسلامي.

آنذاك حصل تنافس بين المعسكرين وصل إلى حد اختراع قوانين ثابتة عن التاريخ لتبرير «اشتراكية» الإسلام تارة أو لتبرير «رأسمالية» الإسلام طوراً. وحاولت كل فئة من المعسكرين استخلاص استنتاجات نظرية جاهزة من التراث بالقول هذا «يساري» وذاك «يميني»، هذا «تروتسكي» وذاك «ستاليني». ومقابل فئة اليسار نهضت فئة اليمين لتقول هذا «عقلاني» وذاك «غير عقلاني»، هذا مع «الحرية» وذاك مع «الاستبداد» وصولاً إلى قول بعضهم هذا مع «التقدم» وذاك مع «التخلف».

وسط هذه المناخات كتب أدونيس بحثه الذي هو «في أساسه رسالة قدمت إلى معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف ببيروت، لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي» بإشراف الأب بولس نويّا اليسوعي (ص ١٢). وتتميز أطروحة أدونيس عن غيرها بناحيتين: الأولى، أنها لم تسقط في النظريات الجاهزة التي كان يتقاذفها صبيان اليمين واليسار في بيروت. الثانية، أنها محاولة جديّة لدراسة التراث من خلال قراءة نصوصه و«إنني لم أشأ أن أقرأ التراث عبر آراء الأشخاص الذين قرأوه، بل شئت أن أقرأه قراءة بادئة عبر نصوصه ذاتها» (ص ٥٣). و«حصرت دوري، عامداً، في عرضها وتوجيهها واستنطاقها». و«اقتصرت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها. في معزل عن قاعدتها المادية» (ص ٥٤) و«قصدت أن أدرس الثقافة بوصفها ظاهرة قائمة بذاتها» (ص ٥٥).

ويقسم أدونيس بحثه إلى مستويين الأول «المعطيات التي تقدمها الثوابت والمتحولات» والثاني «الأحكام التي تسمح بها هذه المعطيات». ويعرض في الأول «مظاهر الثبات والتحول منذ نشوء

الإسلام حتى حوالى منتصف القرن الهجري الثاني». وخصص الثاني «لدراسة الجدل والتنظير أو حركة تأصيل الأصول، في ما يتعلق بالثبات والتحول معاً» (ص ٥٥).

ورد أدونيس «الخصائص التي نتجت عن هذه المسيرة، وسادت الحياة العربية ووجهتها، نتيجة لسيادة الاتباع والثبات» إلى أربع وهي: سيادة الفكر الغيبي، النزعة الماضوية، الفصل بين المعنى والكلام أو النطق والكتابة، والتناقض مع الحداثة (ص ٥٨ ـ ٦٣).

كيف توصل أدونيس إلى استنتاج الخصائص المذكورة؟ طبعاً لم يلجأ إلى أسلوب الصبيان من يسار ويمين بل استنبط من التراث ما يقابل أفكار اليسار واليمين أو ما يوازيه من مصطلحات قديمة تقوم على تضاد «العقل» و«النقل» فنسب «الإبداع» للأول ونسب «الاتباع» للثاني. ثم قام بتركيب ثنائي فأعطى صفة الثابت لصنف الاتباع وأطلق صفة المتحول على الإبداع. ثم قام بتعريف الثابت «إنه الفكر الذي ينهض على النص ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو» وتعريف المتحول وهو أيضاً ينهض على النص «لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجدده» (ص ١٣). ويستدرك «تاريخياً، لم يكن الثابت ثابتاً دائماً، ولم يكن المتحول متحولاً دائماً» ورأى أن تعريفه «ليس تقويماً، وإنما هو وصف، وأن لفظي الثابت والمتحول ليسا إلا مصطلحين إجرائيين» (ص ١٤).

من هم جماعة الثابت ومن هم جماعة المتحول؟ أجوبة أدونيس كثيرة ومتناقضة لكنه لا يخفي الأمر بل يعلن مثلاً، في هامش ١١٢ في صفحة ٣٣٢، إن البداية كانت في اختلاف وصية الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) لابنيه الحسن والحسين عن وصية معاوية بن أبي سفيان لابنه يزيد. أوصى الأول قائلاً: «لا تبغيا الدنيا وإن بغتكما، ولا تبكيا على شيء زوى عنكما، وقولا الحق، وارحما اليتيم، وأعينا الضائع، وكونا للظالم خصيماً وللمظلوم ناصراً». وأوصى الثاني قائلاً:

«وطأت لك الأمور، وذلّلت لك الأعداء، وأخضعت لك رقاب العرب، وجمعت لك ما لم يجمعه أحد» (الكامل في التاريخ، ابن الأثير ۱۹٦/٣ و٣/ ٢٥٩). من النص (الوصيتان) إذن ينشطر التاريخ إلى فرعين. ومن الوصيتين يستنتج أدونيس «قانونه التاريخي» في الثابت والمتحول والاتباع والإبداع إذ يرى أن هذه الأقوال تكشف «على منحيين أساسيين في النظر والعمل: الأول هو الذي ارتبطت به، تاريخياً، وانبثقت عنه مختلف التحركات التي تسير في أفق التحول. والمنحى الثاني هو الذي ارتبطت به مختلف التحركات التي كانت تسير في أفق الثبات (. . .) كانت الأولى تأويلية إبداعية، أما الثانية فكانت نقلية تقليدية. الأولى مثّلت الحداثة، والثانية مثّلت القِدَم. وارتبطت التحركات الأولى، تبعاً لذلك، بالتوكيد على الحرية، بشتى أشكالها، وارتبطت التحركات الثانية بالطغيان، في شتى أشكاله» (ص ٣٣٣).

يكشف التقسيم الثنائي ـ التاريخي المذكور عن هزال منهج التحليل في بحث أدونيس وسقوطه في تبسيط نصوصي يناقض أصلاً نظرية العقل (والإبداع) التي وعدنا بها في مقدمة كتابه. إذ إنه في استنتاجه المتسرّع، على رغم ضخامة كتابه، يسقط في وهم نظري ليس بعيداً عن مناهج أقلام اليسار واليمين ومناخها الفكري الذي عمَّ فضاء بيروت في مطلع السبعينات. والاختلاف الوحيد أن أدونيس استنبط مصطلحات تراثية (قديمة) لدلالاته ورموزه بينما «الصبيان» اعتمدوا على تعابير أوروبية جاهزة لوصف حوادث التاريخ الإسلامي وقراءة نصوصه. فأدونيس حمّل النص أكثر من قدرته وأعطاه بعداً إطلاقياً يتجاوز لحظته التاريخية.

إلى التبسيط الثنائي هناك التعميم المجرد من المحسوس والمسند في آلياته إلى النص فقط الأمر الذي أضعف المنهج التاريخي في القراءة من حيث إن التاريخ هو علم قراءة الوقائع على اختلافها والحوادث على أنواعها والأعلام (الرجال والنساء) في فتراتهم الزمنية المحددة.

فالقراءة التاريخية واجبة حتى لا نسقط في موقف مسبق يحشر النص حشراً لنستخرج منه ما نريد ونحمّله أكثر من قدرته على التحمل ونعطيه بعداً أبدياً خارج زمانه ومكانه فننسب له الإطلاقية في وقت أراد أدونيس أن يؤكد على نسبية النصوص وزمنيتها. فهو هنا يناقض نفسه حتى يؤكد تأويله ويعطي حجة لنظرية الإبداع والاتباع، أو الثابت والمتحول معاً، من دون ملاحظة الجدل بين النص الثابت وأيديولوجية الواقع.

يقول أدونيس في مقدمة الطبعة الجديدة أن تعريفه ليس تقويماً، وإنما هو وصف، وأن لفظي الثابت والمتحول ليسا إلا مصطلحين إجرائيين. لكنه يعود فيخالف نصه (أطروحته) في قراءة تاريخ «حركة الثقافة العربية ـ الإسلامية» إذ يحوّل الوصف (المصطلح الإجرائي) إلى قانون جزائي يفرز من خلاله هذا عن ذاك ويصنّف حوادث البشر وأقوالهم وفق سكونية ثابتة وقوالب جامدة يعاكس ما أراد قوله.

هناك، لا شك، تناقض كبير بين تقرير أدونيس وتحليله إذ ينطلق من قاعدة ثابتة في منهجه من دون أن يرى تلك الحركة (التحولات) التي تتجاذب البشر وتنقلهم من مكان إلى آخر فكرياً وعملياً ـ وهو ما يسميه النظر والعمل ـ بحسب ما تقتضيه المصلحة أحياناً وتطور المعرفة أحياناً والعصبية السياسية أحياناً أخرى. فالخلافات الفكرية ليست دائماً ذهنية (نصية) بل هي أحياناً ـ وأساساً ـ خلافات عصبية يتم تدويرها أيديولوجياً من جهة إلى أخرى ومع جهة ضد أخرى. والاصطفاف الفكري هو مزيج من تداخل الذهني بالعصبي والسياسي بالمصلحي. فالفكر لا ينتج الانقسام بل الانقسام ينتج الفكر. والاختلافات المذهبية ـ الفقهية لم تسبق الانقسام السياسي بل الانقسام السياسي سبق الاختلافات (الاجتهادات)، والأخيرة تم إنتاجها ـ إلى الرد على الحاجات والمتغيرات ـ لتفسير الأول (الخلاف).

الانقسام بدأ أولاً والأدلجة جاءت ثانياً. فالثاني لم يؤسس الأول

بل فسّره وشرحه، وتحول التفسير (الشرح) إلى أيديولوجيا انقسامية مستقلة أنتجت بدورها انقسامات جديدة تشكلت من اندماج الانقسام العصبي ـ السياسي السابق بالانقسام المذهبي ـ الفقهي اللاحق.

والانقسامات التي عرفتها الخلافة في العصر الأموي تختلف عن الانقسامات التي عرفتها الخلافة في مطلع العصر العباسي، وانقسامات العصر العباسي لا علاقة لها بالخلافات الأولى في العصر الراشدي وإن تم ربطها أيديولوجياً بها بقصد إضفاء الشرعية التاريخية لمصلحة هذا الجانب أو ذاك. وليس صحيحاً أن الثابت مركزه السلطة والمتحول مركزه المعارضة، وأن السلطة دائماً على خطأ والمعارضة دائماً على صواب. ففي القراءة الثنائية المذكورة الكثير من الافتعال وحشر الحوادث في ثوابت جامدة تعاكس المتحول الذي أراد أدونيس الإشارة إليه.

لا نريد الاستعجال في الحكم على الكتاب. لنترك أدونيس يتكلم عن نظريته في التاريخ العربي (الإسلامي) واستنتاجاته العامة في معرفة السلطة وعلاقتها بالدين ومقارنتها بتاريخ أوروبا والغرب والاختلاف بين قلة «عقلنا» وكثرة «عقل» الآخر.

يحسم أدونيس النقاش من الجزء الأول (ص ١٤) عندما يؤكد أن الاتجاه الذي قال بالثابت النصي على المستوى الديني «كان يمثل رأي السلطة» ويختار ثلاثة نصوص للطبري وابن حزم وابن تيمية ويرى أنها خلاصة لما هو سائد في النظرة إلى الثبات. أما الحداثة «هي إذن قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول، من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة، من جهة ثانية» (ص ١٩). ثم يقسم الثقافة إلى مستويين: السائد والمقبول، المكبوت والمقموع. الأولى تمثل «ثقافة النظام السائد» والثانية تمثل «مجموع النتاج الذي كتب، استناداً إلى نظرة أوّلت الأصول بشكل مغاير» (ص ٢٢). ويرى «أن الخطوة الأولى للفكر العربي الجديد هي مساءلة الأصول ذاتها» (ص ٢٨).

ويرى «في الخلافة ومسأليتها مفتاحاً أول لفهم التاريخ العربي» لأنها «رمز لسيادة الدين على الدنيا» (ص ٢٩) الأمر الذي جعل سيرورة الصراع غير جدلية بل ثنائية لأن الواحد الديني أنتج الواحد السياسي فنهض المجتمع العربي في «حركة قوامها توكيد الذات ونفي الآخر» (ص ٣١). والسبب أن «البنية التأسيسية للمجتمع العربي» هي «بنية دينية» وثقافته دينية ورابطته الأساسية دينية (ص ٣٢). ومع الفتوحات دخلت التعددية إلى هامش التاريخ العربي ولم يعد المجتمع الأول «متجانساً قومياً وثقافياً كما كان قبلها» (ص ٣٢). وعلى رغم هذا الانفتاح يرى أدونيس «أن الإنسان بوصفه ذاتاً مفردة بوصفه خلاقاً مسؤولاً، لم يكن له وجود مفهومي، في الثقافة العربية ـ الإسلامية» (ص ٣٥) لأن «التاريخ العربي هو تاريخ السلطة/ النظام، أي تاريخ الجماعة منتظمة في بنية سياسية» (ص ٣٦).

كذلك الثقافة العربية «بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني، أعني أنها ثقافة اتباعية (. . .) ترفض الإبداع وتدينه (. . .) وتحول (. . .) دون أي تقدم حقيقي». لذلك يصل إلى «نتيجة منطقية» في بحثه النصوصي ـ الذهني، تتناسب مع حجم ما ألصقه من اتهامات منقولة، تقول «إن هدم الأصل يجب أن يُمارس بالأصل ذاته» (ص ٦٤). أي بمقابلة الثابت بالمتحول وأخذ ما بالمتحول من ثوابت نصوصية لمواجهة الثابت.

يمثل التلخيص الذي أوردناه خلاصة المنهج النظري لقراءة أدونيس مسائل الأصول في الجزء الأول من كتابه. فالمنهج الذي يعتمده يقوم جوهره على قراءة النصوص واستنباطها الأمر الذي يوقعه بمشاكل عندما يقدم على إطلاق استنتاجات عامة لا تتناسب مع مقدمات بحثه. فهو يقرأ التراث من خلال النصوص لا التاريخ ويفهم الحاضر من خلال استحضار الماضي ويطالب بهدم الأصل بالأصل حتى نتحرر ونتقدم إلى المستقبل.

وعلى رغم نقد أدونيس اتجاه الاتباع والتقليد والنقل والقياس على النص بالعودة إلى مرجع ثابت لم يتردد في اتباع الأسلوب نفسه عندما استنبط أحكامه اعتماداً على نصوص (ثوابت) وأخذ يقرأ التاريخ منها فاستنتج أن تاريخنا تاريخ سلطة والفرد لا وجود له كمفهوم خارج الأمة وأن ثقافتنا ترفض الإبداع وتدينه. فإذا كان هذا هو الأصل كيف تسنى إذن لمثل هذا النوع من التركيب الذهني المغلق على نفسه والمعادي للآخر أن يبدع حضارة تعترف أوروبا، وغيرها، بفضلها عليها. كيف يمكن مطابقة المقدمة التقريرية بنتائج تحليله أو كيف يمكن أن نفك التناقض بين تقريره وتحليله؟ فإما أن تكون مقدمته التقريرية غير صحيحة وبالتالي تحليله غير دقيق وإما أن تكون هناك جوانب أخرى غير موجودة في النصوص، بل في التاريخ، ولا بد من قراءة التاريخ لتكتمل معنا الصورة العامة للمشكلة الراهنة[1].

خطأ أدونيس أنه قرأ التاريخ من النص ولم يقرأ النص في إطاره التاريخي. وإذا كانت آليات النص آليات تاريخية وقعت في لحظتها فإن قراءة اللحظة تبدو ضرورية لمعرفة الفضاء المعرفي الذي تم فيه السجال النصوصي بين الأطراف وحصل الخلاف والتجاوز. فوضع الصراع الفكري في إطار الصراع التاريخي يعطي دلالات مغايرة لمدلول النص

(١) يكرر أدونيس كثيراً فكرة أن الفرد في الإسلام لا قيمة إنسانية له كفرد، ويرى أن الفرد لا وجود له في الإسلام لأن القيمة للجماعة. وهذا غير صحيح نصاً. فالإسلام لا يحاسب الفرد من خلال الجماعة ولا الجماعة من خلال الفرد. بل إن الإسلام هو من أكثر الأديان السماوية الذي يعطي قيمة مطلقة للفرد سواء في الكفر أو الإيمان والحساب. فالفرد يتحمل مسؤولية أعماله ولا يتحمل مسؤوليته أي فرد آخر أو فئة، فهو لا يحاسب إلا على حسناته وسيئاته هو وهناك آيات واضحة تؤكد المعنى المذكور، منها: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [سورة الأنعام/ الآية ١٦٤]. و﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [سورة البقرة/ الآية ٢٨٦]. و﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [سورة المدثر/ الآية ٣٨].

بينما تجريد الصراع الفكري من إطاره التاريخي يؤدي إلى استنباط ثوابت جامدة لتأكيد «نظرية ما» الأمر الذي يعطل المعنى الحقيقي للواقعة ويعطيها دلالات مختلفة عن القصد الأصلي. فاستنباط الأحكام من النص يجب أن تكون مسندة إلى حوادث ووقائع وإلا جاء الاستنطاق قاصراً في مدلوله وأعطى حكماً على قضية من دون أن تستند إلى قياس ثابت ولا خلاف على مرجعيته وغير قابل لتأويلات غرضية.

أدونيس لم يحكم على واقعة واحدة بالخطأ واستنتج منها خطأً طويلاً من الحداثة يقابله خط طويل من التقليد، بل إنه حكم على التاريخ كله وحمّل النص المسؤولية كلها (على رغم أن المؤرخين يجمعون على أنه كان له الفضل في تحويل مجرى التاريخ) وناقض ما كان يقوله بوجود إبداع واتباع. فالنتيجة خالفت المقدمة والاتباع ألغى الإبداع في التاريخ وصولاً إلى الحاضر.

أدونيس ليس قصده أن لا إبداع عند العرب لكن قوله خالف قصده وأدى به إلى تحويل الخاص إلى عام مطلق يشمل الجميع في السلطة وخارجها بعد أن كان قد ربط الدين بالسلطة والعقل بالمعارضة.

حتى في حديثه عن الغرب وحضارته يسقط استنتاجاته المتسرعة مع أن الحديث عن الغرب ليس موضوع الكتاب ولا حقله. مع ذلك نجده يحشر العرب بالغرب ليعقد المقارنة من دون دليل يؤكد أن الثبات هو سمة حضارتنا والتحول سمة حضارة الغرب. فهو يرمي الاستنتاجات وينقلها من هنا إلى هناك ليقول فكرة ما في رأسه بمعزل عن السياق التاريخي الذي رفع الغرب إلى فوق ودفع العرب إلى تحت. فهو يحصر صعود الحضارات وهبوطها بعامل واحد هو النص ويقرأ في النص كل التاريخ ويستخرج منه كل الأحكام والإسقاطات.

إلى ذلك قراءة أدونيس للحضارة الغربية (لا تزيد عن فقرات

ثلاث في هامش الجزء الأول من الكتاب) ومقابلتها بالحضارة العربية وإغداق النقد (العقل) على الأولى وإسقاطه (مع العقل) عن الثانية فيه افتعال واختصار ويناقض مقدمته حول انقسام العرب بين مبدع وتابع. ويدعو الأمر إلى التساؤل حول هدف هذا النوع من التبسيط في التقسيم الدولي للعقل بعد أن قسمه عربياً في حركة انشطارية بين جهتين متقابلتين. وإذا كانت هذه الثنائية صحيحة فكيف يفهم التنوع المذهبي في الإسلام؟ أليس من دلالاته اختلاف الاجتهاد في النص وتفاوت التفسير فقهياً وزمنياً وأحياناً مكانياً. فاختلاف التفسير بين مكان وآخر وتنوع المذاهب بحسب الزمن وتضاد الاجتهادات في فترات مرحلية (سياسية ـ اجتماعية) يؤكد على أن هناك حيوية في محاولة استنباط الأحكام المناسبة للعصر من دون تناقض مع النص/ الأصل.

ومهما كان الموقف من الأصول لا يمكن فهم الفروع أنها مجرد اتباع لا اجتهاد، وهو لا يبرر ما ذهب إليه أدونيس في الهامش ١٠٣ (ص ٣٣١) في الجزم بأن «الحضارة الغربية تعني التغيير» بينما تعني في الحضارة العربية «التقليد والنقل». إيجاز الحضارة الأوروبية بكلمة تقول أنها «قائمة على المقامرة وطلب المجهول» فيه افتعال كبير، كذلك إيجاز الحضارة العربية بكلمة تقول أنها قائمة «في وعي الإنسان العربي على السلامة وطلب النجاة» فيه أيضاً اختصار الزمن بجملة نصية لا تطال تعقيدات الزمن ومحطاته التاريخية.

التحديث أصلاً حاجة وليس فكرة وهو ليس نتاج أوروبا وحدها بل نتاج الإنسانية (البشر) كلها. فالحاجة تفرض التحديث وليست الفكرة. الفكرة تفسر وتشرح لكنها لا تعقلن ولا تصنع التطور، هي تشجعه لكنها لا تبنيه. البشر يصنعون التطور. أوروبا قبل أن تكتشف نفسها وتصبح القارة التي نعرفها الآن لم تتخيل نفسها ـ وبكلام أدونيس لم تبدع نفسها ـ ثم تطورت وفق سياق (خطة) مدروس ومبرمج. أوروبا ليست نتاج فكرها الإبداعي المتخيل بل فكرها الإبداعي وصورتها عن نفسها هي نتاج تطور أوروبا. تطورت القارة أولاً ثم

اكتشفت نفسها ثانياً. وفي لحظة تطورها لم تدرك ماذا تفعل بل أدركت (عقلنت ووعت) نهضتها بعد أن كانت النهضة قد تحققت. وفي تلك المرحلة (فترة التحولات الكبرى) استعادت فكرها وماضيها (المسيحية الجديدة واليونانية الجديدة) وتمثلته في حاضرها. أوروبا لم تسقط ماضيها في حركة حاضرها ولم تخجل به بل أعادت إنتاجه كقوة روحية (معنوية) في إطار علاقات اجتماعية حديثة.

هذا الخلط بين الآني والتاريخي عند أدونيس يقابله خلط آخر بين السياسي والثقافي. فهو يفسر الصراع السياسي على السلطة من منطلق حضاري ويقسم أطراف الصراع أيديولوجياً بين إبداعي واتباعي انطلاقاً من حدث معين أو نص فكري مع أن العملية التاريخية وتعقيداتها أكثر تعرجاً من ذلك وأحياناً تكون شديدة التداخل.

لاحظنا مثلاً كيف أن أدونيس يشطر التاريخ إلى قسمين أبديين استناداً على وصيتين واحدة للإمام علي وأخرى لمعاوية (ص **٣٣٢**، هامش **١١٢**) لكنه في مقدمة الجزء الأول من كتابه يخالف نفسه ويرى أن أبا ذر الغفاري «هو النموذج الأول للثورة في الإسلام» (ص **١١٦**). أي أن الانقسام بين الإبداع والاتباع بدأ قبل تأسيس الدولة الأموية وقبل وصية معاوية لولده. ويرى أن المنحى الاتباعي «كان يمثل النظام السائد، ويعبّر عن مصالح الطبقات المهيمنة» (ص ١١٦). ثم يعود فيخالف التحليل الطبقي في مقدمة الجزء الرابع من الكتاب ويذهب إلى التأكيد على الصراع السياسي ـ الفكري ـ الفني على «مبدأ الحداثة» ويفسره أيديولوجياً ويرى أنه «بين النظام القائم على السلفية، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام». ثم يعود ليقول في الصفحة **١٦١** أن الانقسام بدأ بين المهاجرين والأنصار في اجتماع السقيفة أي قبل ثورة الغفاري. بعدها ينظر إلى الخوارج والزنج والقرامطة والمعتزلة والصوفية على أساس أنها حركات ثورية تأسست في العهدين الأموي والعباسي وناهضت النظام سياسياً وفكرياً في حين مَثّل المعارضة الفنية على المستوى الشعري: أبو نواس وأبو تمام (ص ٦).

يعكس التناقض المذكور مراوحة أدونيس بين ميلين من التحليل الذي لا يستقر على تفسير حتى ينتقل إلى تفسير معاكس. مثلاً يقرأ (في الصفحة ٣٢ من الجزء الأول من الكتاب) مسألة الفتوحات العربية/ الإسلامية في ضوء ما حملته تلك الفتوحات من بداية انفتاح على التعدد (التنوع) والرأي الآخر إذ «لم يعد المجتمع الإسلامي ـ العربي، بعد الفتوحات، متجانساً، قومياً وثقافياً، كما كان قبلها. لذلك لم يعد، موضوعياً، مهيأ لتجسيد قيم موحدة. هكذا أصبح، بعد أن دخلت إليه عناصر تنوّع وتعدد، منظومة من التناقضات ـ أي من التوترات». تخدم الإشارة المذكورة فكرة الانقسامات السياسية التي عايشت مرحلة الفتوحات وهو يميل هنا إلى تفسيرها «حضارياً» ليلبي حاجته في تفسير التوتر الذي رافق الفتوحات. لكنه في مكان آخر (ص ٩٨ من الجزء نفسه) يعود ليناقض نفسه فيؤكد «أن الصراع الذي بدأ بين العرب وغيرهم، مع حركة الفتوحات والاستقرار في البلدان المفتوحة كان، على الصعيد التاريخي، عاملاً حاسماً في ترسيخ التقليد، روحاً ومنهجاً. فقد ولّد هذا الصراع لدى العربي شعوراً بأن لغته ودينه وكيانه القومي وحدة لا تتجزأ، وأن كل مساس بأي من هذه الأطراف الثلاثة، مساس بها جميعاً».

في التحليل السابق فسر الفتوحات حضارياً ووجد فيها بداية تحلل المجتمع العربي وانفتاحه على التنوع. وفي التحليل اللاحق فسرها عصبياً ووجد فيها من العوامل التي ساهمت في انغلاقه على نفسه.

لا شك أن الميلين في التحليل يخدمان حاجة أدونيس في فك مأزق نظري لكنهما إلى تناقضهما لا يفسران التوترات الاجتماعية (العصبية ـ السياسية) التي حصلت لحظة الفتوحات وبعد استقرارها. فالفتوحات التي حصلت في لحظة زمنية قصيرة نسبياً بهدف التبليغ كان لها انعكاسها السياسي تمثل أحياناً في فقدان السيطرة على النمو السريع للدولة وهو أمر أدى إلى توترين أولهما ظهر في حركات اعتراض

داخلية احتجت على المظاهر الجديدة (البذخ مثلاً) التي لم تكن موجودة في المراحل الأولى إذ ساد فيها نوع من التقشف في حياة الجماعة الأولى. وثانيهما ظهر في التوتر على الأطراف إذ أدى الاحتكاك التاريخي - الجغرافي إلى نمو نزعات انقسام تمثلت في التنافس على السلطة ومصادر ثروتها وقوتها. والانقسام لم يقتصر على النص فقط بل في قراءة الواقع وتحولاته.

وليس غريباً أن تحصل مثل تلك التوترات بل الغريب أن لا تحصل. فالنمو السريع في مرحلة الفتوحات أنتج حالات تطور قصّرت الدولة أحياناً في استيعاب المستجدات والمتغيرات الأمر الذي عبّر عن نفسه في عدم قدرتها على السيطرة وعجزها عن تلبية رغبات الجميع في الكسب أو في اعتراضهم على سوء التصرف في المكتسبات وعدالة توزيعها.

يفتح موضوع الفتوحات الباب على قراءة أدونيس لمسألة علاقة السلطة بالدين وعلاقة حركات المعارضة السياسية بالدولة والدين. وتشكل تلك المسألة جوهر فكرة «الثابت والمتحول». فهو كما رأينا يتوهم أن السلطة هي الثابت والمعارضة التي ذكرها هي المتحول. فهل هذا التحليل صحيح تاريخياً؟ وهل أن الفتوحات هي مسألة عسكرية أم فيها جوانب أخرى (حضارية ثقافية) كانت الدولة هي الطرف المسؤول مباشرة عن التعاطي معها؟

مشكلة أدونيس أنه قرأ النص ولم يقرأ التاريخ. قرأ النص كبنية جاهزة وفي الوقت نفسه ساجل ضده فاستخرج الثابت منه ليقول أنه يعطل التحول. قرأ النص كبنية ثابتة وحقيقة أنه ليس كذلك. فالنص تاريخياً هو أساس الدولة والدولة أساس المدينة. نشوء المدينة في الجزيرة ارتبط بنزول الدعوة. قبلها لم تكن هناك مدينة (جماعة سياسية) كانت هناك قبيلة. مع الإسلام قامت المدينة ونهضت الجماعة المؤمنة (فوق القبيلة) فشكل النص أساس قيامها.

لذلك الدولة في الإسلام بنية تحتية لا فوقية وهي تعيد إنتاج الجماعة السياسية بحسب التطور (التحول) التاريخي وليست الجماعة تعيد إنتاج الدولة. في الإسلام الدولة سبقت تاريخياً المجتمع، والدولة أسست المدينة وانطلقت منها إلى الجزيرة. وبقدر ما كانت الدولة تمتد سياسياً كان المجتمع (الجماعة المؤمنة) يمتد وصولاً إلى عصر الفتوحات الكبرى.

في فترة توسع حركة التبليغ نشأت الحاجة للاجتهاد والتفسير. فالاجتهاد (تفسير النص) لم ينشأ بسبب الاحتكاك بالفلسفة اليونانية، لأنه سابق على الاحتكاك المذكور، بل نشأ بفعل ضغوط الحاجة والتطور (التحول). ولكون الدولة في الإسلام بنية تحتية كانت هي الأكثر استجابة للتحول قبل غيرها. بل كانت هي تقود كل عمليات الاستيعاب (الترجمة والمعرفة) كذلك التنظيم والتحديث والتطوير لترد على حاجات المجتمع المتزايدة ونموه السريع في فترة زمنية قياسية.

الاعتراض على التحول كان يأتي من بعض قطاعات المجتمع الأهلي وليس العكس كما ذكر أدونيس. وعندما كان يتم الاعتراض من المعارضة السياسية كان ينحصر في معظمه ضد التحولات السريعة التي كانت تشهدها أجهزة الدولة وإداراتها. فالاحتجاج كان ضد التطور السريع وما كان يتركه من سلبيات في حياة الجماعة السياسية. أي أن المعارضة كانت تحتج من موقع متخلف عن الدولة وسلطتها. وعلى رغم صحة الاعتراضات من وجهة نظر النص خصوصاً تلك المتعلقة بسوء التصرف والفوضى والتوزيع غير العادل للثروة إلا أن الدولة كانت تعتبر نفسها مكلفة تاريخياً بإيصال رسالة التبليغ إلى الناس أجمعين. لذلك كانت الدولة آنذاك هي في موقع المتقدم تاريخياً على المعارضة وما رافقها من سلسلة اعتراضات واحتجاجات. فالدولة كانت مضطرة بحكم وظيفتها لإدارة الأجهزة وتنظيم الجيش وتطوير أسلحته التعرف على ثقافات ولغات الشعوب المجاورة التي دانت للإسلام سلماً أو عنوة. وبحكم تلك الوظيفة التاريخية (التكليف والتبليغ) كانت مضطرة

دائماً إلى تطوير نفسها لاستيعاب المستجدات. واعتراض المعارضة كان ينحصر في معظمه على الجديد وغير المألوف. الاحتجاج كان على عدم قدرة الدولة على السيطرة على النمو السريع.

وعندما كان ينشب الصراع بين الدولة (المسلمة) والمعارضة (المسلمة) كان ينطلق من موقع مشترك وموحد بينهما (الإسلام). وكان الاختلاف ينشأ على التفسير بين سلطة تدفع بقوة نحو التحديث (التحول) بسبب الحاجات التي فرضتها الفتوحات (تنظيم الخراج، الجزية، المعاهدات، إعداد القوات وتسليحها) دفاعاً وهجوماً وبين معارضة كانت تضغط باتجاه الالتفات لحاجات الفقراء والمتضررين من النمو السريع.

تاريخياً الدولة قادت التحديث في العصور الإسلامية ونشأ التحديث استجابة لضغوط الحاجة والتقدم وفي الآن نفسه تلبية لرغبة النص الذي يدعو إلى الفتح بهدف تبليغ العالم الرسالة الجديدة.

ولأن أدونيس غيَّب هذا المفتاح الأساسي في قراءة التطور الخاص للتاريخ الإسلامي (السياسي يقود الاقتصادي وليس الاقتصادي يقود السياسي) غاب عنه المنظور المشترك الجامع بين الدولة والمعارضة وأيضاً بين السلطة والاحتجاج عليها. فالإسلام في المعنى المذكور شكل اللحمة التاريخية بين حقبة وأخرى واستمرت الدولة تقود المجتمع من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى بينما المعارضة كانت تتلاشى لتقوم مكانها معارضة أخرى.

ربط أدونيس الثابت بالسلطة والمتحول بالمعارضة خطأ تاريخي لأنه قرأ تاريخ الإسلام من النصوص، كما تتجه بعض مدارس الاستشراق، وهو أمر يخالف خاصية التطور في المجتمعات الإسلامية إذ إن السياسة (الدولة) تقود وهي كانت دائماً تدفع نحو التحديث، وهو أمر يخالف منهجه الذي قال بثبات السلطة على النص وتحول المعارضة في تأويل النص.

خطأ أدونيس الآخر أنه وضع العقل في معسكر ضد النص ثم وضع النص في مواجهة العقل ووجد في تجاذبهما مسألة ثنائية تلغي الجدل من جهة وتعطل التكامل من جهة أخرى. وقراءة النص الإنساني كنص ثابت هو أيضاً يسقط العوامل المحيطة بإنتاج نصوص البشر. فالنص الإنساني، سواء ذاك الذي يقول بالتأويل أو ذاك الذي يقول بالتفسير، هو أيضاً نتاج العقل وهو ابن اللحظة التي كتب فيها. وعندما تتغير اللحظة إلى أخرى يتحول النص إلى أيديولوجيا وأحياناً عقيدة فكرية. فأي نص إنساني هو في النهاية أيديولوجي في لحظة أخرى مختلفة لأن اللحظة تتغير والنص الإنساني يبقى كنتاج عقلي - اجتماعي تمت صياغته في فترة زمنية معينة. لذلك كان لا بد من مرجع عام يقاس به الخاص.

بدورها أنتجت المرجعية محاور تاريخية ثابتة يعاد على أساسها إنتاج الزمني في علاقته بالمطلق. والناحية المذكورة (العودة إلى الماضي) ليست خاصية إسلامية/ عربية بل إنها المشترك الإنساني بين البشر. والعودة إلى القياس ليست زمنية (الزمن في تطور مستمر وتحول دائم) بل فكرية. وتلك الخاصية ليست دينية بل إنها تشمل النواحي الأخرى من فلسفة واقتصاد وسياسة ومصالح. ألم تلجأ أوروبا إلى الماضي في لحظة نهوضها وقرأت اليونان وفلسفتها والرومان وتنظيمهم المدني للدولة. فالقياس العام لا يلغي اللحظة الراهنة ولا يعطل الخاص في حركته التاريخية وتحوله الدائم.

لا شك في أن هناك علاقة منهجية بين الخطأين عندما قرأ أدونيس تاريخ المسلمين بين الثابت والمتحول أو الإبداع والاتباع. فهو من جهة أقدم على قراءة نصوصية للتراث والماضي مسقطاً عنهما حوادث البشر (التاريخ) وهو ما دفعه لاحقاً إلى استنباط قوانين جامدة من النص. وهو من جهة أخرى ربط الدين بالسلطة وجعله حكراً عليها بينما الإسلام كان سلاح المعارضة أيضاً ومرجعها ومقياسها في

المحاسبة. وعلى رغم أنه اكتشف في بحثه الطويل هذا المأزق النظري (ومبالغته في الأمر) فحاول التخفيف من حدّيته الانقسامية ـ التقسيمية مراراً لكنه سرعان ما كان يعود إلى ثنائيته/ التناقضية لا الجدلية عندما ينتقل إلى محطة جديدة في دراسته.

أدى المنهج المذكور إلى غلبة طابع الجمود في تحليله وسقط أحياناً في تفسير تبسيطي للتناقضات في وقت كانت التحولات التاريخية السريعة تشهد منظومات اجتماعية ـ سياسية مركبة. وأساس الجمود في تفكير أدونيس أنه وضع التحول (المحدث) في ناحية وحشر الثبات (الاتباع) في ناحية. لكن القراءة التاريخية (لا الحرفية) للنصوص تكشف عن جدل بين السلطة والجماعة وتعارض التفسير الموضوعي للنص بين الدولة ووظائفها والمعارضة ومطالبها وهو أمر تم آنذاك على قاعدة نص مشترك وواحد. وكان الجدل المذكور يدفع دائماً إلى التحول واستيعاب المستجدات والجديد (التحديث). فبنية السلطة (الدولة) كانت تتغير وبنية المجتمع كذلك وهما في الآن نفسه يتبادلان المواقع ويتحولان. فالمسألة إذن جدلية لا ثنائية والانقسام مركب وليس بسيطاً.

إن البنيتين كانتا متحولتين لا بنية واحدة. لكن الدولة لأسباب تاريخية وبحكم وظيفتها ورسالة التبليغ المكلفة بها كانت دائماً في موقع المتقدم على المجتمع وهو أمر فرض عليها سياسياً لا اقتصادياً (على عكس أوروبا) في قيادة التحول والتحديث. فالسلطة تاريخياً ليست استبداداً كلها. إنها تشمل إلى جانب الاستبداد منظومة علاقات مركبة فيها جانب ظالم (الممارسة حيناً والصراع على النفوذ أحياناً) وفيها شؤون عقلانية تتعلق بجوانب الإدارة والتنظيم وقيادة الجيوش والدفاع عن الثغور إلى آخره من المهمات الكثيرة. وهو أمر فرض عليها الانفتاح للتعارف على الآخر والتدافع الحضاري معه في آن واحد. وإلا كيف نفسر بقاء الدولة وتحولها وانتقالها من محطة تاريخية

إلى أخرى بينما المعارضة كانت تتلاشى وتضمحل. الجواب لا نجده في النصوص بل في التاريخ. المعارضة انهارت لأنها كانت تحتج على الدولة الظالمة من موقع متخلف عنها لا متقدم عليها.

٢ ـ مأزق الثابت المتحول والمتحول الثابت

أحصى أدونيس في الجزء الأول من كتابه (صفحات ٢٢٣ ـ ٢٤٣) حوالي ١٨ ثورة اجتماعية (حركات احتجاج ضد السلطة) بدأت قبل السنة ٤٠ الهجرية بقليل وانتهت في ١٣٢ هجرية بانتصار الحركة العباسية في العراق. ويرى أن تلك الحركات يغلب عليها طابع «طوباوية دينية» أو «اشتراكية صوفية» (ص ٢٣٣) وهي قامت على أساس تنازع السلطة مع قريش على أساس اقتصادي عكس نفسه عقائدياً في الخطاب السياسي.

بعدها قرأ أدونيس تلك الحركات انطلاقاً من نصوصها لا من موقعها في حركة التاريخ. قرأ تلك الحركات من الفكر الذي قدمت نفسها به، واتخذ من الآراء التي طرحتها كمعيار مفهومي للحكم عليها ليشير إلى إشكالية في العلاقة السلبية التي كانت قائمة بين السلطة والمجتمع[١].

(١) يعد علي بن محمد بن عبد الله الفخري (القرن التاسع الهجري) في كتابه «تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان» ٧٣ فرقة إسلامية يوزعها كالآتي: أهل السنة والجماعة، ١٨ فرقة من الخوارج، ١٨ فرقة من الشيعة، و١٨ فرقة من المرجئية. (تحقيق وتقديم رشيد البندر، إصدار دار الحكمة، ١٩٩٤)، صفحة ٣٠.

ويذكر أبو منصور عبد القاهر البغدادي (توفي ٤٢٩ هجرية) في كتابه «الفرق بين الفرق» أن الفرق الإسلامية تفرعت على ثمانية اتجاهات: الروافض، الخوارج، =

هذا النوع من التقييم (الحكم) لا يكفي دائماً لتقرير موقف من حركة اجتماعية ـ سياسية معينة. الحكم على الشيء لا يكون من فكرته بل من دوره في عملية التحول الجارية. مثلاً إذا أردنا أن نقيّم حركة سياسية في حاضرنا لا يكفي أن نقرأ برنامجها كأساس وحيد للحكم عليها بل علينا أن نقيس البرنامج على أساس قدرته على التنفيذ وإحداث التغيير المطلوب ثم نقرأ موقع ذاك الفكر في عملية التحول القائمة. فالبرنامج قد يكون في النهاية مجرد كلام على كلام ولا صلة له بالجماعة المعنية بالتغيير، فيصبح مجرد شعارات عامة سابقاً لزمانه أو متخلفاً عنه. فالحكم على الشيء لا يكون بطروحاته التي يطلقها بل في قدرته على تنفيذها.

هنا يفترق في التحليل الحكم على الشيء انطلاقاً من الفكر والحكم عليه انطلاقاً من الواقع. فالأول نصوصي والثاني تاريخي.

= المعتزلة، المرجئة، النجارية، الجهمية، الكرامية، والمشبهة. ويعدد ٢٠ فرقة غير مسلمة انتسبت عن غير حق للإسلام وهي: «السبائية، البيانية، المغيرية، الحربية، المنصورية، الجناحية، الخطابية، الغرابية، المفضوية، الذمية، الشريعية، النميرية، الحلولية، أصحاب الإباحة من الخرمية، أصحاب التناسخ، الخابطية من القدرية، الحمارية من القدرية، اليزيدية من الخوارج، الميمونية من الخوارج، والباطنية. (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، ميدان الأزهر، مصر، سنة ١٩٦٤). ويلاحظ أن البغدادي حاول التمييز بين الفرق الإسلامية والفرق غير الإسلامية التي خرجت نهائياً عن الشرع والسنة.

جاءت جهود عبد القاهر البغدادي في سياق سلسلة كتابات حول الفرق الإسلامية بدأها الإمام أبي الحسن الأشعري (مقالات الإسلاميين) وهو أستاذ البغدادي الذي ألف بدوره «الملل والنحل» و«الفرق بين الفرق» (توفي ٤٢٩ هجرية) ثم كتاب ابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (توفي ٤٥٦ هجرية)، وأخيراً «الملل والنحل» لمؤلفه الشهرستاني (توفي ٥٤٨ هجرية). وقبل هذه السلسلة كان كتاب «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» لأبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي (توفي ٣٧٧ هجرية). راجع مقدمة ألبير نادر لكتاب البغدادي، صفحة ٤١ ـ ٤٢.

وفي المعنى الثاني للتحليل يصبح التاريخ (الزمن) هو المنهج الذي نقيس به للتعرف على صحة فكر الآخر وقراءة مدى تخلفه أو تقدمه على زمانه ومكانه.

قلنا سابقاً أن الدولة في الإسلام سبقت تاريخياً المجتمع وهي أسست الجماعة السياسية. وبحكم وظيفتها قادت عمليات التحديث الشيء الذي أدى، خصوصاً في مرحلة الفتوحات، إلى أمرين، الأول، فقدان السيطرة على النمو السريع بسبب التحولات الكبرى التي تمت في فترة زمنية قياسية، وعجزها أحياناً عن استيعابها وتكييفها مع الناس. والثاني، اضطرار الدولة الدائم إلى تطوير أجهزتها وتحديث إداراتها للرد على الحاجات المتزايدة والاستجابة السريعة للتحديات التي كانت تطرأ كل يوم، ولم يكن باستطاعتها تلبيتها بشكل ينسجم مع روحية الجماعة الأولى.

المعارضة في المعنى التاريخي المذكور كانت تحتج من موقع متخلف عن الدولة حتى لو كانت شعاراتها العامة متقدمة عليها. ليس كل من احتج واعترض يكون دائماً على حق. فالمسألة يجب النظر إليها في مكانها وزمانها وأن نضعها في سياقها التاريخي لا النصوصي[1].

---

(١) يسمي الفخري في كتابه «تلخيص البيان...» فرق الخوارج كالآتي: الأزارقة، الأباضية، الصفرية، البهسية، العجاردة، الفضلية، النجدات، العونية، المطبخية، الأخنسية، الشمراخية، البكارية، المعلومية، البكرية، اليزيدية، العبدلية، المتعالية، والصلتية، (المرجع نفسه صفحة ٣١). ويلاحظ أن «كل فرقة منها منسوبة إلى شيخها ومصنف كتبها» (ص ٥٢).
ويقسم البغداي فرق الروافض إلى ست وهي: البيانية، الحربية، المنصورية، الخطابية، الخرمدنية، والراوندية. ويذكر من الخوارج الفرق الآتية: المحكمة الأولى، الأزارقة، النجدية، الصفرية، الميمونية، الشبيبية، الحمزية، الحازمية، المعلومية، المجهولية، الصلتية، الأخنسية، المعبدية، الشيبانية (الشبلية)، الرشيدية، الحفصية، اليزيدية، الحارثية، وأصحاب طاعة. و«كل فرقة تكفر سايرها» (الملل والنحل صفحة ٥٧).

عدم ملاحظة الاختلاف المذكور في النظر إلى الأشياء وضع أدونيس في موقع حرج عندما أخذ يحشر المعارضة في معسكر والسلطة في معسكر، بينما تعقيدات الصراع كانت تشير إلى اختلاط بين المعسكرين. فأحياناً كان الحاكم يتعاون مع المعارضة ويقوم بالإصلاحات الاجتماعية (الخليفة عمر بن عبد العزيز وتعاونه مع غيلان الدمشقي) وأحياناً كان الحاكم يحارب التدين ويمارس الفسق (الوليد بن يزيد) وأحياناً كانت المعارضة تنشق على نفسها ويأخذ كل فريق سياسة مختلفة عن الآخر. فالصراع لم يكن يقوم على ثوابت دائمة بل كانت هناك حالات تجاذب بين الدولة والجماعات السياسية، مثل علاقات المعتزلة بالسلطة العباسية واقتراب أبو نواس من الخليفة.

إلى هذه الناحية (تجاذب السلطة والمعارضة) هناك تلاوين المعارضة واختلافها وتضاد نصوصها في النظر إلى الأشياء. تلك التلاوين كانت متعارضة إلى درجة لا يصح أن نضع فيها الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في خط مشترك مع معارضة الخوارج وهو الإمام الذي استشهد على أيديهم لأنه وافق على مبدأ التحكيم ونتيجته. فتضاد النصوص في حركات المعارضة تشير إلى أزمة سياسية مركبة وليست بسيطة. فهي أعقد من أن تكون مجرد إشارة لصراع بين الموالي والعرب لأن التناقض المذكور لم يكن واضحاً في خطوطه القبلية كما كانت عليه المسائل في مرحلة نزول الدعوة أو الفترة الأولى من العهد الراشدي. فالتطور الاجتماعي السريع الذي أحدثته الفتوحات الكبرى بهدف التبليغ وقادته الدولة أنتج معارضة مركبة تداخلت سياستها العصبية مع تحولات أيديولوجية نتجت عن حاجات المعرفة والاحتكاك بالآخر.

عملياً لم تعد المعارضة قبلية (قبيلة ضد أخرى) ولا عنصرية (موالي ضد عرب) بل نشأت حال مركبة (معقدة) دمجت العصبيات السابقة (القديمة) بالعصبيات الحديثة (الجديدة) وتداخلت الأفكار بالمواقع الأمر الذي لا يجوز أن نضعها في سياق تاريخي واحد

(معسكر مشترك) مع المعارضات السابقة، كما أنه لا يجوز أن نطلق عليها صفة الاجتماعية ونقيّمها على أساس اقتصادي ـ طبقي. فهي كانت في حال من الحراك الأيديولوجي يسبق بل يقود التحولات الاجتماعية. فالحراك الأيديولوجي المذكور هو الوجه الآخر والمتقدم في الآن نفسه عن الحراك القبلي الذي كان يحصل في مراحل الدعوة الأولى.

إن قراءة تلك الحركات الاجتماعية في حركة تضاد نصوصها يجب أن تبدأ في السياسي قبل الاقتصادي. فهي حركات احتجاج أو تمرد سياسية قبل أن تكون ثورات اجتماعية. وهي تعريفاً حركات سياسية قادت الاحتجاج انطلاقاً من منهجية أيديولوجية أخذت تضفي على نفسها شعارات عقائدية[1].

لقد جرى الصراع الاجتماعي آنذاك تحت سقف الصراع السياسي

(١) يعدد الفخري أسماء فرق المعتزلة كالآتي: الجبائية، الضرارية، البشرية، الهذيلية، العطارية، النظامية، الهاشمية، الغوطية، القصيبية، الغفارية، الحابطية، الرعينية، المسرية، البعجورية، العبادية، المعمرية، الاسكافية، والمبتورة. (المرجع نفسه، صفحة ٣١ ـ ٣٢).

ويذكر البغدادي (المتوفى في القرن الخامس الهجري) في كتابه (الفرق بين الفرق) أن المعتزلة افترقت على ٢٢ فرقة يعددها كالآتي: الواصلية، العمورية، الهذيلية، النظامية، الأسوارية، المعمرية، الاسكافية، الجعفرية، البشرية، المردارية، الهشامية، النمامية، الجاحظية، الخابطية، الحمارية، الخياطية، أصحاب صالح قبة، المريسية، الشحامية، الكعبية، الجبائية، والبهشمية المنسوبة إلى أبي هشام بن الجبائي.

ويشير البغدادي إلى خلافات زعماء المعتزلة على مسائلهم ويذكر حوار سبعة منهم حول مسألة القدرة وهم: النظّام، الأسواري، أبو الهذيل، بشر بن المعتمر، المردار، الأشبح (الأشج)، والاسكافي.

راجع مقدمة الدكتور ألبير نصري نادر لكتاب البغدادي «الملل والنحل» دار المشرف، بيروت، ١٩٨٦، والمقارنة التي عقدها بين الكتاب المذكور وكتاب البغدادي المعروف «الفرق بين الفرق»، صفحات ١٠ ـ ٤٢.

ولم يتجاوزه وبات «الطبقي» المحرك الثاني وبقي السياسي المحرك الأول للصراع. فالسياسي قاد الاقتصادي وحرك تيارات الاعتراض والاحتجاج وتحت سقفه تم الصراع الاجتماعي - الأيديولوجي وأفرز سلسلة أفكار وتنظيمات ومدارس فلسفية لشرح الانقسام الذي كان يتغير بدوره بتغير الأحوال والزمن[١].

لاحظ أدونيس أن قراءاته للنصوص كان فيها شيء من الافتعال مع ذلك استمر في منهج تناقض التقرير مع التحليل. فهو عندما يقرر مسألة يضعها في إطار نصي ثابت وعندما يحاول تحليلها يضعها في سياق آخر يخدم نظريته الأصلية (الثابت في مكان والمتحول في مكان) حتى لو جاءت النتائج متناقضة مع مدخل المقدمة. فهو بقي مصرّاً إلى نهاية الجزء الأول من كتابه على كون «الثقافة والدولة شيئاً واحداً» (ص ٣١٩) وهما في الحقيقة في مكان واحد لكنهما يتطوران في سياقين مختلفين. وأيضاً بقي يؤكد على أن الدين «صار دين النظام وتوحّد بالواقع السياسي لهذا النظام» (ص ٣١٩). والحقيقة أن الدين كان دين الدولة والمجتمع في آن واحد. بل أحياناً كانت المعارضة تحتج على النظام بسبب قلة تدينه وتطالبه بالعودة إلى السياق السابق. والدولة نفسها لم تكن في موقع يسمح لها بالتخلي عن «الجديد» في وقت كانت تفرض الفتوحات (سلماً أم عنوة) الانفتاح أحياناً والاستفادة أحياناً أخرى من التطورات السياسية الجارية على الأرض. فالصراع لم يكن يتم في الجانب الديني بل في الجانب السياسي. والحراك الاجتماعي الذي كان يحصل بين القطبين (الدولة - المجتمع) تحول من منظومته القبلية السابقة إلى منظومة علاقات متشابكة احتلت الأيديولوجيا في

(١) يوزع الفخري أسماء فرق المرجئية كالآتي: الجهمية، الكرامية، المريسية، الكلابية، الغيلانية، النجارية، الإلهامية، المقاتلية، اليونسية، الجعدية، الشبيبية، الثوبانية، الهاجرية، السفسطائية، اللغطية، الشمرية، الصالحية، والحشوية. (المرجع نفسه. صفحة ٣٢).

معناها السياسي دور المحرك للثورات. وكان الحراك المذكور بين القطبين في العهد الأموي ينتظم ثم يعاود في كل لحظة زمنية إنتاج النص وفق تراتبية قبلية ـ اقتصادية معقدة. وأنتج الأمر حالاً من «المتابعة» أو الاستمرارية وليس الاتباعية. والمتابعة في المعنى المذكور تختلف عن الاتباعية ـ الارتدادية.

أطلق أدونيس على تقسيمه التناحري بين السلطة والمعارضة تسمية توصيف أي أنه يصف الشيء بالشيء ذاته من دون أن يقيسه بشيء آخر، وهو ما أدى عنده (التوصيف) إلى حركة انشطارية في التاريخ الإسلامي/ العربي بين جماعة التأصيل وجماعة التأويل فحشر في الجزء الثاني من كتابه (تأصيل الأصول) أسماء في الصنف الأول وأسماء أخرى في الصنف الثاني وتحول التوصيف عنده مرة أخرى إلى تصنيف ثنائي ـ انقسامي بين رأي اعتمد النص ورأي اعتمد العقل. وكأن التجاذب المذكور كان يتم بشكل مستقل وثابت عن حركة التاريخ وتطورات الواقع الميدانية، فيظهر وكأن النص يتغير بينما التاريخ باقٍ في مكانه وثابت في زمانه. والمسألة التي لا جدال فيها أن التاريخ دائماً في حال تجاوز مستمرة والثابت الوحيد في التاريخ هو تحوله. وهو تحول يشمل بالضرورة مختلف البنى حتى تلك التي ترفض نصاً التغيير والتقدم والجديد والمحدث.

فالخلاف بين الدولة والمجتمع لم يكن على التفسير ولا على الحديث. والسؤال بينهما لم يكن قبول الجديد أو عدم قبوله بل كيف ولماذا وما هي وظيفته المحددة في عمليات التحول الجارية على الأرض. والقانون المذكور ليس خاصية إسلامية في التاريخ العربي بل هو خاصية كونية ـ بشرية لها علاقة أصلاً بإعادة إنتاج القديم في سياق علاقات اجتماعية مختلفة تنهض دائماً بسبب التطور التاريخي الذي لا قدرة لفرد أو فكرة على وقفه أو تعطيله أو الحد منه. والجدل بين القديم والحديث لم ينته، إلى الآن، فهو مبدأ الصراع في العديد من المجتمعات والشعوب التي تطورت زمنياً من دون أن يؤدي تقدمها إلى

انقطاع كلي مع ماضيها (بعض دول آسيا كنموذج معاصر).

على هذا المنوال التقسيمي يذهب أدونيس في الجزء الثاني من كتابه. مثلاً يعترض على مسألتين في فقه الإمام الشافعي الأولى قوله بأصل النص (النص هو الأصل) وهذا خارج بحثنا هنا. والثانية إقدامه على تأصيل الأصل، أي أنه يعترض على تأصيل الأصول الفقهية والسياسية عند الإمام الشافعي (من صفحة ٧ إلى صفحة ٣٢) والسؤال لم لا إذا وضعنا المسألة في سياقها التاريخي؟[١]

الإمام الشافعي الذي قيل عنه أنه «أصل الأصول وقعد القواعد» فعل ذلك بعد أن وجد أن العارف والجاهل بالدين أخذا يتساويان في قول الرأي، فوجد أن واجبه الشرعي تحويل الاجتهاد إلى علم مستقل (الراسخون في العلم) حتى لا تضيع الأصول في خضم الحديث عن الفروع، إلى ذلك أقدم على تأصيل التأويل فوضع له شروطه وقواعده الشرعية والعقلية (الأدلة، العلم، والمعرفة، والصدق، والأمانة) وضبطه في مقاييس شديدة التعقيد في منطقها. فأخذ بالاجتهاد ضمن نطاق

(١) يناقش أدونيس الإمام الشافعي، وغيره من الأئمة، في مسألة النص وأولوية الوحي على العقل، في محاولة منه لإثبات سلطة «العقل» كأساس للشرع، ولا يدري أدونيس إذا ألغينا أولوية النص (الوحي) ألغي تاريخ الإسلام وحضارته وألغي الإسلام نفسه كدين. وأخيراً ألغي النقاش الذي لا حاجة له في مثل هذه الحالة. فالنقاش يجب أن ينحصر في اجتهادات الأئمة وأعمالهم ونتاجاتهم الفكرية وعليه أن لا يتجاوز سقف زمانهم ومكانهم ليتناول النص الشرعي نفسه (أصل الأصل) وتحديداً الوحي. فمثل النقاش المذكور يخرج عن حقل الموضوع ليصل إلى ما ورائيات ليس في إمكان أدونيس وغيره الغوص أو الخوض في أبعادها وكلياتها. الأمر نفسه ينطبق على الديانات والمعتقدات الأخرى. فإذا ناقشنا توما الأكويني أو مارتن لوثر في مسألة إيمانهما بالله والسيد المسيح نكون قد أخرجنا الموضوع عن حقله ودخلنا في سياق مختلف عن النقاش وأهدافه الموضوعية وإطاره في الزمان والمكان.

القياس حتى لا يتحول الاجتهاد في النص إلى نوع من الاستسهال يخوض فيه الجميع من دون أدلة قطعية وقدرة في النظر والمعرفة وقول أي كلام في سياق البحث عن ما سمّي بالاستنتاج والاستحسان.

والضوابط المذكورة ليست خاصية فقهية تقتصر على العلوم الشرعية في الإسلام بل إنها خاصية عامة تشترك فيها مختلف الفروع العلمية والإنسانية. فالخوض في مسائل الفلسفة يتطلب من الباحث امتلاك الأدلة والعلم والمعرفة، أي يتطلب الفهم في الاختصاص خصوصاً الحقل الذي يريد الباحث خوض غماره. كذلك علوم الكيمياء والفيزياء والفلك والطب والزراعة والهندسة والرياضيات إلى آخره من اقتصاد واجتماع وسياسة. فكل حقل له شروطه وقواعده وأصوله ولا يجوز الخوض في أي نوع منه من دون معرفة به. وهذا قمة العقل والحكمة.

وفي السياق نفسه يكرر أدونيس ملاحظاته نفسها على اللغة ومعانيها والشعر ومدارسه والنقد واتجاهاته ويختار من بينها جوانب معينة ويهمل الأخرى أو يناقشها. بينما نجد في المسائل المذكورة وجهات نظر كثيرة في التاريخ العربي فيها الصحيح وفيها الشائع ومنها ما هو خاطىء. ففي تراث الأدب هناك الشيء ونقيضه ولا مانع تاريخياً من وجود الاتجاهات الفنية والذوقية المختلفة والمتعددة. لكن أدونيس في بحثه الطويل يلجأ إلى عسكرة التيارات بين حزبين «الثابت والمتحول» (ص ٣٣ ـ ٦٥) فيقسم الشعر إلى «صعب» و«غير صعب» و«مفهوم» و«غير مفهوم» و«مألوف» و«غير مألوف» وأحياناً «غريب» أو «غير غريب» ويستنتج من الثنائية المذكورة «الجديد» و«غير الجديد» و«القديم» و«المحدث» ثم يضع هذه التقسيمية الثنائية في تضادية تناحرية تصنف هذا مع الثبات وذاك مع التحول انطلاقاً من نظرة معيارية خاصة ومعاصرة في فهم الشعر والأدب والفن. فهو يقيس الماضي على الراهن ويقول الرأي مستخرجاً إياه من ثوابت انقسامية أسقطها على زمن مختلف وواقع مغاير.

ولا يكتفي أدونيس في إسقاط نظريات مناهج النقد المعاصر على شعر وأدب ولغة الماضي بل يلجأ إلى الصيغة نفسها في سياق قراءة الثورات السياسية التي حصلت خلال العهود الإسلامية. فيقرأ الحضارة الإسلامية/ العربية في إطار انقسام معرفي جاهز يحاول من خلاله إعادة توحيد المواقف التي ارتبطت بلحظة زمنية في قواعد ثابتة لا تتغير بين الجديد والقديم والمتحول والثابت، فيلغي بذلك ما أراد بداية نفيه، إذ لا يرى في التنوع الذي أنتجته العهود الإسلامية والاختلافات التي حصلت سوى مجرد تكرار لصيغة انقسامية ـ ثنائية رسم خطوطها ومعالمها من بداية كتابه.

ولا يقتصر جهد أدونيس على الوصف بل يلجأ إلى التصنيف فيبدأ بالمفاضلة بين هذا وذاك وفق الصيغة ـ القاعدة التي وضعها لنفسه وبات أسيراً لها خصوصاً عندما يترك النهر الكبير في تطور الحضارة الإسلامية/ العربية ويلحق الجداول والسواقي (الزنج والقرامطة) التي ما أن تنبت حتى تتلاشى إما في النهر الكبير أو خارجه (ص ٦٥ ـ ١٠٨).

وقراءة الحضارة وتطورها وفق المنطق الأدونيسي الثابت لا تطيح بالحضارة الإسلامية وأصولها وفروعها فقط بل إنها تطيح بأية حضارة أخرى (أوروبية، هندية، صينية، أفريقية) أيضاً إذا أردنا أن نتبع الأسلوب نفسه في فهم العلاقة بين الأساس وما ينتج عنه. هذا لا يعني أنه لا تجوز قراءة الاعتراضات والاحتجاجات التي تحصل عادة في سياق كل حضارة وعلى ضفافها لكن أساس القراءة يجب أن لا تسقط في شرك الاستبدال فتعطل المنطق الكبير لمصلحة المنطق الصغير ويتم اختزال التاريخ في تفاصيل و«فقاقيع صابون» و«بالونات هواء» بينما مجرى النهر الكبير يسير في سياق آخر ومختلف.

تثير هذه المسألة إشكالية مهمة وهي كيف نفهم الحضارة ولماذا نقرأ الماضي؟ وما هو المعيار القيمي في تحديد منطق التطور ومداخله

ومخارجه؟ فهذه المسألة ضرورية لمعرفة تأثير الفكر في سياقه الزمني وإلا سقطنا في تجريد مطلق يعطل محطات التطور ووسائطه في لحظة تاريخية محددة. مثلاً الحركة البروتستنتية في فروعها المختلفة، خصوصاً اللوثرية والكالفينية، لعبت دوراً في حركة التاريخ الأوروبي (على رغم أنها دينية وغيبية) وساهمت في الإجابة عن أسئلة التغيير التي كانت حاصلة أو تحصل الأمر الذي أعطاها قصب السبق في استيعاب الجديد والمحدث. بينما قصرت المدارس الفكرية (المادية والعقلية) في إدراك التغيير ومرافقته في اللحظة التاريخية التي كان يتم فيها. إذن المسألة ليست فكرية ـ ذهنية (غيبية أو غير غيبية) بل هي في مدى ارتباط جواب (خطاب) تلك الحركة على المسائل العينية المطروحة آنذاك. وفي السياق المذكور يجب أن نقرأ الحركات السياسية (الدينية) الماضية أو المعاصرة ومدى ارتباط جوابها (خطابها) في حركة التحول الجارية ميدانياً. فالإشكالية إذن تقوم على خلاف بين طرفين: الأول، الكلام لمجرد الكلام. والثاني، الكلام ووقعه في اللحظة التي قيل فيها.

فالأول قد يكون الأهم على مستوى اللفظ أما الثاني فهو الأقدر على مستوى الفعل وتغيير الواقع أو الإجابة عن أسئلة الواقع. فالفكر ليس فقرات مرتبة ومنظمة فقط بل هو وظيفة، فإذا فقد وظيفته تقلصت قيمته مهما قال في الكلام. فالقول ليس في الكلام وإنما في الفعل/ التغيير.

وإذا قرأنا الحضارات الإنسانية، ومنها الحضارة الإسلامية، نستطيع أن نلتقط بسهولة ونميّز بدقة بين مجرى النهر الكبير والسواقي والجداول التي تنبع بكثرة وتتلاشى بسرعة. لذلك نستطيع أن نفهم لماذا أثر توما الاكويني ومارتن لوثر وكالفن بحركة الفكر الأوروبي في لحظة استجابتهم لتطورات الواقع أكثر من ديكارت وكانت وهيغل وماركس وسبينوزا إلى آخره.

القدرة على القول أسهل من القدرة على الفعل. وكلام القول يختلف في قدرته على التأثير عن كلام الفعل. الأول لفظي والثاني زمني. الأول لا يغير والثاني يغيّر. وقد يكون قول الكلام متقدماً لفظاً في الأول على الثاني لكن الثاني في كلامه أقوى فعلاً على إحداث التحول المطلوب في لحظته الزمنية. فالقياس الزمني له دوره في تحديد شروط الكلام وإطلاقه حتى لو اختلفت مرتبة الفكر. فاللوثرية والكالفينية رافقت التحولات التاريخية (انتقال المركز الاقتصادي من جنوب القارة إلى شمالها ومن المتوسط إلى الأطلسي) وواكبت شروطها الزمنية فأحدثت بدورها حركات سياسية ـ دينية ساهمت لاحقاً في التغيير وهذا ما عجزت عنه الأفكار والمدارس الأوروبية الأخرى من عقلية ونقدية ومادية. فالتغيير لا ينطلق من فراغ، والإبداع يؤسس تاريخياً ويتراكم.

إسقاط التاريخ من عملية التغيير أدى عند أدونيس إلى إنتاج فكره التقسيمي بين «مبدع» و«مقلد»، و«حاضرة» و«بادية»، و«لغة المدينة» و«لغة الصحراء»، وبين «المخترع الغريب» و«المألوف المعروف» (**٢٣٣** و**٢٣٤**). وسَحَب التقسيم المذكور من اللغة والشعر إلى الفلسفة والسياسة فرأى «أن طابع الثقافة العربية بين منتصف القرن الثاني ونهاية القرن الثالث للهجرة إنما هو الصراع بين العقل والنقل، التجديد والتقليد، الإسلاموية والعروبوية» (ص **٢٣٣**).

وضمن الإطار المذكور قرأ تاريخ الدولة في تضاد مع تاريخ المجتمع وربط الثبات بثقافة «النظام الذي ساد» (ص **٢٣٤**) فوضع البحتري والجاحظ مثلاً في خط التقليد والتبعية. واختزل التحول بحركات الزنج والقرامطة على المستوى الاقتصادي ـ الاجتماعي وقصائد أبو نواس وأبو تمام على المستوى الشعري ـ اللغوي. ثم أقدم على تغطية علاقات المبدعين بالسلطة لأنها تنقض نظريته القائمة على الفصل بين السلطان والإبداع. فلم يتحدث مثلاً عن اتصالات وعلاقات رموز المعتزلة بالمأمون. وتجنب الحديث عن علاقات الشاعر المبدع

أبو نواس بالخلفاء ومدحه إياهم. ولا عن علاقة المبدع الشاعر أبو تمام بالخليفة المعتصم. وجرى كل ذلك في فترة امتدت في نهاية القرن الثامن الميلادي والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي. لمح أدونيس سريعاً إليها ولم يقف عندها. فالوقوف يعني الإطاحة بمنهج تفكيره.

القصد من كل هذا التعتيم هو تأكيد فرضيته الانقسامية بين تيار اتباعي وتيار إبداعي. الأول يمثل المألوف (ساند السلطة) والثاني الغريب وغير المألوف والبعيد عن شبهة السلطة. بينما الواقع أعقد من ذاك التبسيط الأيديولوجي لتركيب تاريخي شديد التداخل والتشابك.

الصدمة المضادة

في الجزء الثالث من «الثابت والمتحول» ـ كتاب صدمة الحداثة ـ يتواصل عند أدونيس ما أسميناه التناقض بين التقرير والتحليل. يقرر في مقدمة الكتاب «أن الإمبريالية الثقافية تخلخل، اليوم، جذرياً، هذه التلفيقية (يقصد التوفيق بين الدين والفلسفة) تقذف بالمجتمع العربي في مفترق حاسم. بحيث أنه لا يبدو أكثر من ملحق اقتصادي ـ ثقافي بالغرب، وعلى الأخص بمركزه الأمبريالي المهيمن: الولايات المتحدة. إنه الآن، بتعبير آخر، في مرحلة انشقاق على مستوى الأصل (. . .) فليس عندنا ما نحسّن به حياتنا إلا ما نأخذه من الغرب» (ص ٩).

يشير القرار المذكور (التقرير القطعي) إلى أن المسألة حسمت حضارياً ـ ثقافياً ولا ضرورة للمراجعة أو الممانعة أو المقاومة أو حتى المناقشة. فنحن ملحق اقتصادي ـ ثقافي وكل ما نريده لحياتنا علينا أن «نأخذه من الغرب». لا يشي هذا القرار برفض الممانعة (المقاومة) بل يدعو إلى اليأس والاستسلام وقبول الأمر الواقع والاعتراف بموازين القوى. . . باختصار إنه دعوة لرفض العقل والأخذ بالنقل. وهو أيضاً يدعو من دون أن يقول ذلك إلى رفض المناقشة. وهل «الملحق» برأيه يناقش المركز (المهيمن)؟

إذا كان الأمر كذلك وباتت المعركة محسومة تاريخياً ونتائجها معروفة والمستقبل للغرب «الأمبريالي المهيمن» وكل ما عدا ذلك هو مجرد عناد وسباحة ضد التيار ستؤدي بنا في النهاية إلى تحصيل الحاصل والقبول بأمر «كان مفعولاً»... إذا كان هذا هو رأي أدونيس لماذا إذن يجهد نفسه في القتال ضد «عقل» ميت وماض قضي أمره وتراث تجاوزه الزمن. غير أن أدونيس عنده فكرة أخرى.

إنه قطعاً لا يقصد ذلك، لكنه كما قلنا أسير التناقض المستمر بين التقرير والتحليل. فهو عندما يقرر مسألة ما خطيرة إلى هذا الحد الكبير لا يقصد ما يقول، لأن تحليله يعاكس قراره بعد لحظات من القول الأول، فالقول الثاني عند أدونيس لا علاقة له بالأول. هو مجرد قول على قول والأمور الفكرية تمشي بين نقاط الكلمات. فهو يؤكد في (ص ٢١) أننا «لا نقدر أن نفصل الحداثة العربية عن الحداثة في العالم. إن إرادة الفصل باسم «الأصالة» حيناً، وباسم «التراث» حيناً آخر، هي في التحليل الأخير ضد الأصالة وضد التراث». ويدعو إلى شيء آخر هو «التفاعل والتبادل» (ص ٢٢). هنا نرى أن التحليل خفف قليلاً من التقرير السابق بل يمكن القول أنه عطل قرار الإعدام الذي أصدره ضد الأصالة والتراث، عندما يرى أن «فصل حداثتنا عن حداثتهم يخالف أصالتنا وتراثنا».

على رغم ذلك تبقى الإشكالية قائمة. إذا كنا مجرد ملحق تابع للمركز المهيمن كيف يمكن أن «نتفاعل ونتبادل». فعلى أي أساس نتفاعل وما عندنا من جديد أو ثمين نبادله. ففاقد الشيء لا يبادل ولا يستطيع أن يتفاعل. هذه ناحية.

الناحية الثانية. إذا كان أدونيس مقتنعاً حقاً بالتفاعل والتبادل إذن لا بد أنه مؤمن بشيء ما يملكه العرب يستطيعون التفاخر به ويمتازون به ويتفردون به حتى يسمح لهم السوق بإنزال بضاعتهم وعرضها في إطار التبادل. إلا إذا كان أدونيس يقصد بالتفاعل فعلاً من جهة واحدة

وبالتبادل الاستيراد فقط وليس التصدير.

هذه ليست مماحكة إنها مجرد محاولة للإشارة إلى ذاك التناقض بين التقرير في القول الأول والتحليل في القول الثاني الأمر الذي يؤدي إلى إشكالية في التعارض بين المقدمة النظرية والنتائج العملية. وإذا كان لا بد من التطابق بين القولين لا بد من إزالة التعارض. فإذا كان عندنا من شيء نبادله مع الآخر لا بد موضوعياً أن يكون هذا الشيء «خاص» و«متميز» و«فريد» من نوعه وغير موجود في «السوق الإمبريالية» وألا تكون بضاعتنا كاسدة وهناك شبيه لها والشاري ليس بحاجة لها. إذ إننا نعرض ما هو موجود.

يبدو أن أدونيس في تحليله العام أميل إلى القول الثاني منه إلى الأول. في الأول يرى أن الإمبريالية تخلخل «هذه التلفيقية» إذ بتنا في «مرحلة انشقاق على مستوى الأصل». وفي الثاني يقول «نظرياً تحول النص التراثي إلى سلطة» (...) سلطة «يفرض قيماً معينة وعلاقات معينة» (...) واستمراريته «كتقليد راسخ» يشارك «في ربط الحاضر بالماضي، وفي رؤية المستقبل» (ص ٢٧). وهكذا ينسف استنتاجُ التحليل استنتاجَ التقرير ويصبح التحليل لا علاقة له بالتقرير الأمر الذي يدفع بأدونيس إلى هاوية الثنائية التلفيقية التي نقدها وحذر منها: ثنائية التناقض بين قراءة الواقع واستنتاج قوانينه وتحديداً بين أدوات تحليله وقوى تغييره. إنه يسقط في «مشكلية الثنائية» التي يدعو إلى تجاوزها نحو «ماذا» غير معروفة، و«كيف» غير محددة. إذ يطالب بهدم التقليد ولا يجيب عن سؤال كيف يمكن أن يحصل التجاوز لثنائية موجودة، وكيف يمكن فك هذه الثنائية ولمصلحة من: العرب أم الغرب.

هذا أولاً. ثانياً أنه في التقرير يرى أن الأصل «تخلخل» وفي التحليل يرى أنه ما زال يتمتع بسلطة القرار من حيث أن السلطة مجموعة علاقات. تسحب الثنائية المذكورة نفسها على مسألتي التقدم والتخلف وتضعهما في ثنائية نصية. والمسألة أساساً ليست ثنائية تقدم/

تخلف كما يعتقد بل لماذا التخلف وما هو سبيل التقدم، إنه سؤال وليس قرار إعدام. والقول بأن المشكلة هي بين فريق يريد التقدم وآخر يريد التخلف هو تدوير للثنائية وتزوير لها. ليس هناك من أحد أراد التخلف أو طالب به أو ناضل من أجله. ليس من عاقل في العالم المعاصر أو في الماضي، منذ عصر الدعوة إلى الآن، طالب أو ناضل من أجل التخلف. فالتخلف ليس مطلباً نخبوياً ولا شعبياً ولا جماهيرياً وليس هناك من فرد يريد لنفسه التخلف. فالتخلف ليس أيديولوجياً ولا برنامجاً حزبياً أو سياسياً، إنه واقع اجتماعي وتأخر تاريخي. وتجاوز التخلف ليس عملية إرادية (إرادوية) إنه أساساً معضلة موضوعية. إنه كالتقدم لا علاقة له بالبرامج والنظريات والأيديولوجيات، إنه مسألة واقعية بشرية. التقدم مسألة موضوع قبل أن يكون مسألة ذات. والتخلف كذلك. ووجود التخلف له أسبابه وحصول التقدم له شروطه. وتحديداً تبدأ من هنا مسألة الممانعة والمقاومة والمناقشة لفكر الغرب وطروحاته وأيضاً قراءة كيف تطور الغرب فعلاً (تاريخاً) لا نصاً. فالعلاقة معه يجب أن تكون، كما تقول في حديثك عن التراث، عقلية لا نقلية أي إبداعية لا اتباعية.

نعود إلى مسألة تناقض تقرير أدونيس مع تحليله. فهو في إطار قراءته للنصوص القديمة والحديثة يستنتج من الفقرات أدوات تأكيد لمنهجه في التقسيم الثنائي المعزول عن زمنه. وينظر إلى العلماء والفقهاء والمدارس الفكرية واللغوية والشعرية نظرة سكونية انشطارية ليصل إلى العصر الحديث فيقرأ نصوص محمد عبده ورشيد رضا والكواكبي فيناقش نصوصهم بنص مضاد على رغم أن أفكار هؤلاء جاءت نتاج الصدمة مع الغرب وتحولت مع تحول الصدمة إلى صدام. وبين الوعي الأول (الصدمة) والوعي الثاني (الصدام) جرت تحولات تاريخية كثيرة على مستوى التجاذب الحضاري ـ الثقافي بين العرب والغرب.

توهم الأفغاني وعبده ورضا والكواكبي أن المشكلة هي نصية

وأنها تبدأ في القراءة وأن التخلف سببه الجهل وانعدام الخلق. وظن هؤلاء في لحظة الصدمة أن المشكلة سهلة يمكن حلها بقراءة جديدة للنص وإعادة ربطه بالعلوم الحديثة. فركز هؤلاء بحوثهم على المسائل الأخلاقية والعلم والتربية واستخدام العقل لتحصيل المعرفة. فات هؤلاء أن تفوق الغرب أعقد من ذلك وأن مسألة التنافس أو التجاور الحضاري تتطلب قراءة جديدة ليس لأسباب تخلف العرب فقط بل لأسباب تقدم الغرب أيضاً.

قرأ هؤلاء نتائج تقدم الغرب ولم يلحظوا أسباب ذاك التقدم فأسقطوا عناصر القوة والغلبة والاستيلاء وأهملوا الجغرافيا والمواد الخام والسيطرة على السوق الدولية ووجدوا أن التقدم يكفيه التنظيم والإدارة وبناء المؤسسات التربوية والتعليمية وربط هذا بذاك وتركيب ذاك على هذا فتبدأ «النهضة» وتعود الأمور إلى ما كانت عليه من توازن وتعادل. لكن سرعان ما تحولت الصدمة إلى صدام بعد أن اكتشف هؤلاء أن مسألة التقدم والتخلف مسألة تاريخية لا ذهنية فقط ولها علاقة بموازين القوى (والقوة) وليست اختلافاً خلقياً وتربوياً.

طبعاً لا يغيّب الأمر المذكور اختلاف استقبال كل مفكر للتحديات عن الآخر. فكل واحد تميز عن غيره في المرحلتين: الصدمة ثم الصدام. واختلاف كل طرف يجد نفسه في السياسي لا الفكري وفي اختلاف الزمن بينهم وليس في مستوى اجتهاد عبده عن رضا في النص ورضا عن الكواكبي في الاستدلال بطبائع الاستبداد وسنن التطور. مشكلة هؤلاء أنهم ظنوا أن المسؤولية تبدأ هنا بينما كانت تاريخياً تبدأ من هناك.

مع ذلك يفاضل أدونيس ويرى في فكر الكواكبي الإصلاحي خصوصية تميزه عن غيره «ليست النهضة عنده عملية اقتباس. وليست مجرد عملية تحرر. إنها استمرار تفتح ضمن التاريخ الإسلامي - العربي، بهدي مبادىء الإسلامية، واستمرار في تعميق الوعي» (ص

١٣٦). لذلك يميزه عن «رجال النهضة» الذين درسوا في «المدارس الأجنبية» وأخذوا ثقافتهم بلغات أجنبية فهو «انبثاق من الثقافة الإسلامية» وهو «لقح ثقافته بالوعي الذي ولده التحدي الاستعماري، ثقافياً وسياسياً». لم يترجم الكواكبي ثقافته ولم يعرّبها كما فعل غيره إنه «قدم موقفاً ثقافياً، إسلامياً ـ عربياً» يستفيد من إنجازات الغرب و«هكذا نَصِفُ خطابه بأنه خطاب الجماعة الأصلية التي ينتمي إليها ويريد أن ينهض بها على مثال إسلامي أصلي» (ص ١٣٧). و«في هذا الضوء كذلك، يتضح لنا مدى أصالة الكواكبي، وغنى فكره» وكأنه يعلمنا «أن قضية المفكر، اليوم، هي التعرف بعمق وشمول على مجتمعه وقضاياه (...) وليس بالاستناد إلى معجم المصطلحات الغربية» (ص ١٣٨).

يمكن أن نستنتج من فقرات قراءة نصوص الكواكبي أن أدونيس متصادم مع نفسه وهو يعطل ما أراد قوله في الكتاب. لكن الواقع غير ذلك لأن معظم صفحات الكتاب يتضمن فقرات مُجملة تقول الشيء ونقيضه في الآن نفسه. فأدونيس غير متصادم مع نفسه لكنه غير متصالح معها. وهذا يؤكد تناقض تقريره مع تحليله الأمر الذي يجعل كتابه منظومة أفكار مضادة مجموعة إلى بعضها في نصوص لا يربطها سوى مقولة عامة عن الثابت والمتحول والإبداع والاتباع.

تظهر مسألة تضاد النصوص أكثر ما يكون في الجزء الثالث من الكتاب، فالجزء المذكور جمع فيه «جديده» إلى قديمه وأضافه إلى الأجزاء الثلاثة السابقة ثم غيّر ترقيم الأجزاء فأصبح الثالث في الطبعة القديمة الرابع ووضع الجديد في ترتيب الثالث.

وفي الجزء الثالث تظهر الأفكار المضادة واضطراب الأفكار. فهو مثلاً يضع نص حوار جرى معه في ندوة أقيمت في بيروت في العام ١٩٨٠ ثم ينشر بعده ثلاثة مقالات صدرت في «النهار العربي والدولي» بين ١٩٧٩ و١٩٨٠. ويظهر من خلال قراءة الجديد ـ القديم أن الخيط

الجامع يسقط من منظومة تفكيره. فهو ينتقد الذين لم يفهموا كتابه «الثابت والمتحول» ويسامحهم على الإساءات وينتقد الإسقاطات النظرية على الموروث ويرى أن «عصر النهضة» كان أدلجة لا معرفة إذ «يجب أن نتخذ من الموروث العربي ومن الحاضر العربي ميداناً للمعرفة الموضوعية بقدر ما تمكن الموضوعية» (ص ١٤١). ثم يقول «من جهتي، أنا في مرحلة إعادة النظر في كل شيء» (ص ١٤٢) ويضيف «أنا شخصياً ليست لدي أية أجوبة أو أية حلول نهائية» (ص ١٤٣). ويرى أن العلاقة مع الغرب تطرح «مشكلة الخصوصية بهذه الحدة» ويجب إعادة النظر بإشكالية «علاقة الشرق بالغرب» لأنها طرحت «في إطار استعماري بحت» فالشرق في الماضي «كان مركز الثقل ومركز الإشعاع الحضاري» (ص ١٤٢). ثم يرفض أن يأخذ برأي من يقول أن بداية النهضة في هذا العصر بدأت «في دخول نابليون إلى مصر. فكأن النهضة قد جاءتنا من الخارج، أي كأن نهضتنا نتاج هزيمتنا» (ص ١٤٥). ثم يقول «إننا لا نستطيع أن نقول للإسلام قف مكانك حتى نقيم دولة أخرى على أسس غير إسلامية» ويجيب قاطعاً «نعم، النقص فينا كأشخاص وحركات وتنظيمات حاولت التصدي بخلق فكر آخر ففشلت» (ص ١٥٥). وفي مكان آخر يقول «الغرب مفهوم غامض، فأي غرب نقصد الآن؟» (ص ١٥٧).

تبدو الفقرات التي قيلت في ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠ وكأنها ترد على ما كتبه أدونيس في أطروحته السابقة. لكنها أيضاً ليست كذلك. فأدونيس آنذاك كان بدوره يمر في فترة صداع (دوار) أنتجته الصدمة ليس من الغرب هذه المرة بل من الإسلام وبداية صعود ما عرف لاحقاً بالصحوة الإسلامية.



٣ ـ البدء الدائم ليس إبداعاً

في الجزء الرابع والأخير من الكتاب (صدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري) يحاول أدونيس إعادة التقاط الخيط الرفيع الذي كاد أن يفلت منه في نهاية الجزء الثالث. فيعمد مجدداً إلى تعريف الحداثة وبداياتها (النشأة التاريخية) الأمر الذي يضعه مرة أخرى في سياق سكة الحديد فهناك خط الإبداع (الحداثة) وهناك خط يوازيه الاتباع والتقليد.

ومبدأ الحداثة عنده هو الصراع بين النظام القائم والرغبة العاملة لتغييره وهو نهض على قاعدتين فنية وفكرية وتولدت الحداثة تاريخياً من «التفاعل والتصادم بين موقفين أو عقليتين، في مناخ من تغيّر الحياة، ونشأة ظروف وأوضاع جديدة» (ص ٨). ويلاحظ أن قادة تيار الحداثة في «معظمهم إما من أصل غير عربي، وإما أنهم مولدون من أب عربي وأم غير عربية» (ص ٩).

هكذا يؤصل أدونيس الحداثة على قاعدة التمييز العرقي للإبداع بين عرب (سلفيون) وغير عرب أو نصف عرب (حداثيون). والسبب أنه لا يرى في الحداثة سوى الكتابة وتفرعاتها ولا يرى فيها قضية شمولية تحتوي إلى الشعر والأدب والفكر مختلف فروع الفنون والعمران والمعاش والإدارة والتنظيم والمهن والصناعات. فقصر الحداثة على الجانب الكتابي جعله يهمل الجوانب الأخرى أو على الأقل لا يرى فيها حقول إبداع وتحديث الأمر الذي عطل رؤيته الشاملة لما سمّيناه «النهر الحضاري الكبير» الذي لا ينكر أهميته

التغييرية والتحويلية أي مشتغل في مسائل التاريخ.

يرى أن الحداثة العربية نشأت في لحظة انتقال «العرب من الخطابة إلى الكتابة، أو من الشفوية إلى التدوين» (ص ١٩). وأن «الثورة الكتابية الأولى (. . .) هي كتابة القرآن (. . .) القرآن إبداع للعالم بالوحي (. . .) وتأسيس له بالكتابة (. . .) هو وليد رؤيا جديدة للعالم» (ص ١٩). فالقرآن تأسيس و«نهاية البداوة وبدء المدنية» وهو بدء «تأسيس كتابة جديدة» إذ نشأت الكتابة «مع تدوين القرآن» وأخذت صنعة الكتابة (التدوين) تتطور وتطورت معها مهنة الكتابة التي لعبت دور الريادة ولعب الكاتب «طريقة خاصة في التعبير عن هذه الرؤيا» (ص ٢٠). فتحولت الكتابة إلى ابتكار إلى جانب الشعر وأصبحت وظيفة شاملة.

ويقطع أدونيس سياق التطور ويقفز فجأة إلى القرن التاسع عشر ويبدأ برصد الاحتكاك الأولي بين العرب والغرب وتأثير الثاني كتابة وفكراً على الأول (الطهطاوي، الشميل، الريحاني، زيدان، وجبران) وبروز نمط حديث من الشعر والنثر والفكر الذي شق طريقه بصعوبة وسط مواقع القوى التقليدية المسيطرة.

في الفترة الثانية التي تبتعد عشرة قرون عن الأولى لا يكرر أدونيس مقولته العرقية الأولى (عرب وغير عرب أو نصف عرب) فهو يسير بسياق مختلف ينقسم على ثنائية جديدة: عرب وغرب. فالفرز الأول (السابق) أقرب إلى العرقية أما الثاني (اللاحق) فهو أقرب إلى الجهوية (الحضارية).

ويبدأ أدونيس من منظوره التقسيمي الجديد بقراءة ما يسمى بحركة «النهضة» وشعرها وفكرها ويرى أن شعر محمود سامي البارودي هو بداية «النهضة» وشاعرها الأول لكنه لا يجد في شعره سوى محاولة إحياء الماضي بدافع سياسي وطني (العداء للعثمانيين). فالشعر وفق رؤياه ليس استعادة نهج الأوائل ولا التماثل معه لأن جوهر الإبداع «هو

في التباين» ولا ينشأ إلا «بتحطيم الزمن الأفقي، أي بإقامة مسافة بين الماضي والحاضر» (ص ٥٢). فالعودة إلى القديم في الشعر لا تعني «عودة إلى إشكاله، بل إلى الدفعة الحية التي ولدت هذا الإشكال» (ص ٥١). أي أن التجديد هو موقف إبداعي وليس إحيائياً. لا مشكلة هنا في تقييم أدونيس لنظام الشعر وهندسته وتطور أشكاله لكن المشكلة معه تبدأ عندما يسحب نظام الشعر وحقوله على الأنظمة الأخرى وحقولها وهو أمر يؤدي به إلى افتعال مواقف فكرية تحاول الفصل أو توسيع المسافة بين الماضي والحاضر. وإذا جاز الأمر في الشعر ليس بالضرورة يجاز الموقف نفسه في المسائل الحضارية والثقافية. فالإبداع في الفكر ليس انقطاعاً وليس ابتعاداً عن الماضي بل هو أصلاً (أو أساساً) تواصل واستمرار. والتواصل (المتابعة) ليس بالضرورة حال ارتدادية بقدر ما هو حركة تجديدية تضع الماضي في موضع تحريك الحاضر وصوغ المستقبل.

ويقرأ أدونيس شعر معروف الرصافي ويرى فيه «خطوة أكثر التصاقاً بالواقع» (ص ٥٥). لكنه يرى في شعر البارودي والرصافي مجرد «تنويع على أصل واحد» والسبب أنه من حيث تعبيره «بقي ضمن الأصولية العمودية» (ص ٦٧). ويسمي شعر هذه المرحلة «بالإحيائية السلفية. وهي تقوم، فنياً، على النموذجية» (ص ٦٨) أي الشعر العمودي. ثم يرى في شعر وأعمال «جماعة الديوان» في العام ١٩٢١ وصاعداً دعوى على رفض النموذجية وتحقيق تآلف مع الزمان والمكان (ص ٦٩).

لا ينظر أدونيس إلى الشعر (القصيدة) الحديث من زاوية جودته بل من ناحية فنيته (شكله)، أي أنه يغلب الشكل على المضمون والكلمة قبل الجملة والفكرة قبل الصورة. ويقرأ من منظومته الشعرية شعر الآخر ويقيسه وفق قوالب جامدة لا حياة فيها سوى لنمط واحد وأسلوب واحد. وتضعه هذه النمطية في إشكالية رفض التنوع الفني في التعبير والقول والتخاطب الذي يؤدي في النهاية إلى «عسكرة» الإبداع

اللاحق في اتباع راهن. فهو يدعو إلى التخلص من القيود السابقة ليضع قيداً جديداً للإبداع.

ويصنف الشعر الحديث تحت يافطة «الخروج من المعلوم الشعري الموروث، والدخول في مجهول شعري يواكب الدخول في المجهول الكوني» (ص ٨٢). وكعادته لا يقف أدونيس على موقف واحد إذ إنه ما أن يسجل «حقيقة نهائية» يعود إلى تسجيل «حقيقة أخرى» وينسى النهاية الأولى ليبدأ بداية جديدة. فهو مثلاً يقرأ قصيدة «المساء» لخليل مطران (كتبها ١٩٠٢) فيرى فيها أشياء كثيرة ويضع ملاحظاته الفنية عليها لأن النص برأيه «فعالية فنية» (ص ٨٩). ويرى أن مطران عبر عن اللحظة الحاضرة بلحظة ماضية وأحاط المتغير بالثابت (ص ٨٨) وهذا يمنح «التراث» دفعة جديدة من الحياة «فالجديد أو الابتكار يعيد، على العكس، في هذا المنظور، بناء الماضي ويعطيه أبعاداً جديدة» (ص ٩٣).

ويصل إلى «جماعة أبوللو» التي أسسها أحمد زكي أبو شادي في العام ١٩٣٢ وتحولت إلى مدرسة في الشعر من دون أن تبدع الشعر كما وعدت في مجلتها. فأهميتها في «تنظيرها والمناخ الذي تولد عنه، أكثر أهمية منها في نتاجها الشعري بحد ذاته» (ص ١٠٧). وكان هدف «أبوللو» كما ذكر مؤسسها «تمزيق لكل قاعدة وهتك لكل تقليد» (ص ١٠٥). وتوفي أبو شادي في العام ١٩٥٥ ورحلت «أبوللو» معه.

في هذا الإطار ينظر أدونيس إلى الأصالة فهو لا يرفضها كلفظة (مفرد) لكنه يرفض مضمونها القديم ويعطيها مفهومه الخاص فهي برأيه «فذوذية التجربة الإبداعية وفرادتها» (ص ١٢٩). فالقصيدة الأصيلة تعني عنده أنها «فذة، مغايرة للقديم، وأنها تتجه نحو المستقبل لا نحو الماضي، وأنها أصل ذاتها» (ص ١٣٠). أي أن الأصالة تعرف بذاتها لا بغيرها، تبدأ من ذاتها لا من غيرها، هي الماضي والحاضر... والمستقبل. والأصالة عنده عملية انقطاع عن السابق. مع ذلك يقيس

أدونيس الشعر الحديث بشعر آخر ويقارنه بالشعر المترجم أو المبتكر. فإذا كان لا قياس للقصيدة فلماذا إذن يبذل جهده لوضع المقاييس الجديدة لها. فهذا الجديد سيتحول إلى قديم بعد زمن. والزمن الذي لا يرحم القديم لا يرحم الجديد أيضاً، ومنه شعر أدونيس ونقده. فالإلغاء سلاح ذو حدّين تستخدمه ضد غيرك وغيرك يستخدمه ضدك.

وإذا كانت كل قصيدة هي بيان إعلان ولادة عصر جديد (انقلاب عسكري وبيان رقم واحد) فمعنى ذلك لا عصر للقصيدة ولا زمن للشعر. فهو يحلق فرادىً وقصيدة قصيدة لا جامع بينها ولا وحدة بل تناثر في فضاء غير محدد ومستقبل غير واضح المعالم. وإذا كانت كل قصيدة هي فريدة ذاتها وغير مسبوقة (لا قبلها ولا بعدها) فمعنى الأمر أن الشعر الحديث لا رابط له ولا مستقبل لأنه أصلاً لا يتراكم بل يتلاشى قصيدة بعد قصيدة. لا قيمة لشيء شعراً أو نثراً إذا أخذنا مقياس أدونيس في تعريف الأصالة وطبقناه على شعره ونقده. فالشعر عنده لا تاريخ له ولا ذاكرة بل نسيج ذاته، بينما التفرد في معنى من معانيه على عكس ما يرى أدونيس أنه عودة إلى الأصل. فالإبداع أصالة ومعاصرة في آن.

يعكس هذا البدء الدائم عند أدونيس نزوعه إلى نوعين من التفكير: الهدم من جهة والعدمية من جهة ثانية وهما مصدر إعجابه بأدب جبران خليل جبران إذ يرى في شعره وأدبه بداية تأسيس الرؤيا الحديثة بسبب هجرته إلى الغرب وهو «مكان إقامة ومناخ إلهام في آن» (ص ١٤٣).

وفكرة البدء الدائم في نظرية أدونيس عن الشعر توازيها في نظريته الفكرية نزعة اللاتاريخية في النظرة إلى التاريخ والتراث. فاللاتاريخية هي الوجه الآخر للبدء الدائم في مسألة الإبداع الشعري وهما يشكلان جوهر رؤية أدونيس لمسألة الانفكاك عن سلطة الموروث (الماضي) والاستسلام لسلطة الراهن، وهو استسلام يفسر إلى حد كبير انسداد آفاق المستقبل

أمام تطور منهج هذا الصنف من الحداثة وهذا النوع من الإبداع. فالإبداع ليس في فصل الماضي عن الحاضر كما يرى أدونيس بل في جمعهما ودمجهما في لحظة التغيير نحو المستقبل[1].

أخيراً، لا بد من إعادة إجمال النقاش في محاور عامة لربط المواضيع المختلفة واختلافها عند أدونيس وإدراجها مجدداً في سياق السجال العام الذي لم يتطرق إلى التفاصيل بل تركز على آلية التفكير ومنظومة الأفكار المتكررة في الكتاب. ويمكن اختصار المسائل بالنقاط الآتية:

ـ **المبدأ الأول، كل فكرة (عقيدة سماوية أو غير سماوية) تقوم على قانون المبدأ الأول أو الفكرة الأولى ـ الأصل**. والمبدأ الأول لا يناقش، فهو قاعدة تحفظ، يؤخذ به كله أو يهمل لكن لا يجوز تغييره أو تعديله وإلا سقط المفهوم كله. النقاش عادة يبدأ من المبدأ الثاني والثالث وهكذا... لكنه لا يبدأ من الأول.

---

(١) يقرأ شربل داغر في مقال له حول «قال قصيدة النثر» تجربة الشعر الحديث (المنثور) ويأتي إلى سعي أدونيس «إلى ترتيب جديد لهذا الجنس الشعري» ويرى أنه «نجح في مد تجربته الكتابية بأسباب من الكتابة النثرية المختلفة، كما عرفناها مع المتصوفة خصوصاً، إلى حد اقتباس وتضمين شعره (والبعض يقول: انتحال أو سرقة) بعضاً من جملهم، كما في هذا المثال:

يقول النضري في «كتاب المواقف» في «موقف نور»:

«أوقفني في نور وقال لي:
يا نور انقبض وانبسط وانطو وانتشرْ
فانقبض وانبسط وانتشر وخفي وظهر».

ويقول أدونيس في «تحولات العاشق»:

«وقلت أيها الجسد انقبض وانبسط واظهر واختف
فانقبض وانبسط وظهر واختفى».

فأدونيس استبدل النور بالجسد ونقل وصف المواقف إلى تحولات. فأين هو البدء في كل قصيدة؟

الدين، كالفكر والفلسفة والعلوم والرياضيات والهندسة، له أصله أو قانونه الأول (المبدأ الأول) الذي لا يناقش وإلا سقطت العمارة كلها. كذلك مسائل قواعد الهندسة والحساب والعلوم الفيزيائية والكيماوية والجبر والمنطق إلى آخره تقوم كلها على ثبات المبدأ الأول الذي هو أساس مختلف فروع العلوم والفلسفة والفكر.

ويتميز المبدأ الأول بقدرته على الاختراق الزمني بينما المبادىء اللاحقة عليه تتغير زمنياً. وقانون المبدأ الأول وثباته التاريخي لا يقتصر على الدين بل يشمل مختلف العلوم وفروعها والفلسفة ومدارسها... والإلحاد كذلك. لنأخذ الماركسية مثلاً، إنها فلسفة تقوم على مبدأ أول يقول بتناقض قوى الإنتاج مع علاقات الإنتاج فيؤدي التناقض إلى حركة (صراع اجتماعي طبقي) تدفع إلى التحول فتطور نمط الإنتاج. إذا ألغي هذا المبدأ تنهار المنظومة الفكرية لماركس وتتحول فلسفته إلى نصوص مشرعة لكل تفسير وتأويل. كما في الماركسية ينسحب الأمر نفسه على مختلف الفلسفات العقلية واللاهوتية. كلها تنطلق من مبدأ أول لا يناقش أو يلغى، فإما أن تقبل به أو ترفضه. فإذا اخترت الحال الثانية تستطيع أن تلجأ إلى «مبدأ أول» مختلف. لكن يجب أن تبقى القاعدة الأساسية مطلقة لا يجوز خلطها أو تزويجها بقاعدة أخرى وإلا انهار النظام القائم عليها[1].

في الحساب مثلاً هناك قواعد الضرب والجمع والقسمة والطرح.

---

(١) يقول الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (توفي سنة ٣٢٢ هجرية) في كتابه «الزينة في الكلمات الإسلامية العربية» حول الواحد الأحد «هو واحد وأحد ـ لا شيء قبله ولا شيء بعده. والواحد من العدد في الحساب ليس قبله شيء، بل هو قبل كل عدد، وهو خارج من العدد. والواحد كيفما أدرته أو جزأته لم يزد فيه شيء ولم ينقص منه شيء. تقول واحد في واحد. فلم يزد على الواحد شيء. وتقول نصف الواحد نصف واحد. فلم يتغير اللفظ عن الواحد. فدل أنه لا شيء قبله».

إذا ضربت خمسة (أو أي رقم آخر) بخمسة تحصل على ٢٥ وإذا جمعتهما تحصل على عشرة، وإذا قسمتهما تحصل على واحد، وإذا طرحتهما تحصل على صفر. الرقم نفسه (خمسة) أعطى نتائج مختلفة تبعاً للقاعدة التي اخترتها، وكل رقم آخر تختاره يعطي نتيجة مختلفة. النتائج تختلف لكن القاعدة لا تتغير. ومهما تطورت علوم الرياضيات ستبقى الدائرة تساوي ٣٦٠ درجة والزاوية ٩٠ درجة.

إذا لم نفهم هذه القاعدة يصعب علينا قراءة الماضي وفهم الحاضر وتوقع المستقبل، وستختلط علينا الأمور ونفقد القدرة على التمييز بين الأصول والفروع، كذلك نفقد السيطرة على النتائج المختلفة لقواعد حسابية أو تحليلية مختلفة. فهناك فعلاً القاعدة (الثابت) وهناك فعلاً النتيجة (المتحول)، وهناك أيضاً العلاقة الجدلية بين القاعدة والنتيجة.

أدونيس لا يدعو صراحة إلى نقض المبدأ الأول ولا إلى تغيير القاعدة لكنه قرأ النتائج بأسلوب ثنائي يفهم منه مداورة أنه يدعو إلى تجاوز المبدأ الأول. فهو منذ البداية أقدم على تقسيم التراث أو التاريخ إلى فئتين الأولى «تتمسك بالأصول والتقليد وترفض كل محدث». والثانية «تتمسك بالمحدث ليس كرهاً بالقديم بل استجابة لحياة تحياها».

- **جدلية لا ثنائية**. قرأ أدونيس النصوص القديمة واستنبط منها ما هو إلى جانب العقل أو الإبداع (المحدث) وما هو إلى جانب النقل والاتباع (التقليد). هذا التقسيم الثنائي هو أقرب إلى التبسيط منه إلى التعقيد. فالمسألة الفكرية (الجدلية) التي دارت تاريخياً بين أعلام المسلمين وفلاسفتهم ومفكريهم كانت مركبة ولا يمكن فهمها إلا بإطارها الزمني (التاريخي). فنقاش شيخ الإسلام في عصره ابن تيمية، مثلاً، مع المبدعين أو المحدثين جاء في وقت كانت الفرق والبدع على أنواعها قد استنفدت أغراضها وانتهى دورها وتحولت إلى

منظومات رتيبة عقلياً تكرر نفسها كلامياً وبطريقة سفسطائية تعطل التطور الفكري فقام بسجالها وتصفية منظوماتها وكشف أباطيلها. وأحدث عمله تحولاً فكرياً في عصره استجابت له الجموع وكان له الفضل في توحيد الكلمة استجابة «لحياة تحياها» كما تقول. فالتمسك بالأصول وسنّة السلف يحدث في لحظة زمنية حركة تجديدية في الفكر ومستقبله.

تغييب أدونيس اللحظة التاريخية عن الجدل الدائر زمنياً يعطي النقاش (النصوص) بعده المطلق (الإطلاقي) بينما هو عملياً ارتبط بمرحلة سادت فيها الخزعبلات الكلامية (بدع وضلالات) باسم «العقل» فاقتضى تصحيح الأمر والعودة إلى الأصول وتأصيل الخلاف لفك الأساس عن ما علق به من تأويلات وتفسيرات لا علاقة لها بالمبدأ الأول. وفي هذا المعنى الزمني قام ابن تيمية بفعل تغييري (اجتهاد) لكسر الجمود الذي غلف الفكر الإسلامي في عصره وعصر من سبقه.

قياس الفكر بزمنه وربطه بالفضاءات السياسية والاجتماعية التي أحاطت به مسألة ضرورية لفهم طبيعة النقاش الدائر وإلا سقطنا في إطلاقية النص بينما المقصود التركيز على نسبيته. فعندما رد الإمام أحمد بن حنبل في زمانه على أفكار الفرق والنحل، وعندما ناقش الإمام الغزالي في زمانه العقليات والكليات وميز بين العلم والفلسفة واعتبر الفلسفة «ليست علماً برأسها»، وعندما دحض الإمام ابن تيمية في زمانه أفكار البدع وأسطوريتها أحدثت أطروحاتهم ثورة فكرية أنقذت النص (الكتاب والسنة والإجماع) من التأويلات الكلامية المغلوطة والتفسيرات الخرافية التي كانت تتم باسم العقل، «لأن العقل أصل النقل» على حد قول فخر الدين الرازي.

وعندما نضع سجالهم في سياقه الزمني النسبي تسقط عن النصوص تلك الثنائية المزعومة بين «الإبداع والاتباع» وسنلاحظ أن أعمالهم وأعمال عشرات غيرهم، كسرت الجمود العقلي وأحدثت

حركة تجديدية في الفكر الإسلامي وأنقذت النص من الخرافات والخزعبلات والأساطير (العقليات) ووضعت المسائل في نصابها الصحيح. وسجال هؤلاء ضد «العقليات» كان عملياً يأتي في سياق زمني لدحض الخرافات والخزعبلات وليس ضد العقل كآلة تفكير. لذلك عمدوا إلى التمييز بين المنقول والمنحول، وبين العلوم الشرعية والعلوم غير الشرعية، وقسموا العلوم غير الشرعية إلى علم مذموم وعلم محمود وعلم مباح، وأكدوا أن البدعة ليست كفراً لكنهم ميزوا بين بدعة ضالة وبدعة حسنة.

ولا تزال هذه القواعد العامة، على رغم نسبيتها الزمنية، صالحة للاستخدام في عالمنا المعاصر. الفرز المذكور في توضيح الملابسات والسجال ضد «العقليات» كان له دوره العقلي في فهم أصول الشرع والتمييز بينه وبين ما اختلط به من «أقوال مشتبهة مجملة، تحتمل معاني متعددة، ويكون ما فيها من الاشتباه لفظاً ومعنى يوجب تناولها لحق وباطل» كما يقول ابن تيمية. لذلك جاءت دعوات العودة إلى «السلف الصالح» حركة تجديدية (تقدمية) إذا وضعناها في إطارها التاريخي. فهي جاءت لوقف التراجع في الحياة العامة للمسلمين في عصرهم وصححت أسلوب التفكير في مسائل الأمة. ونجحت أعمال هؤلاء - كل في زمانه - في إنقاذ الوضع من المزيد من التفكك والتفسخ وحماية النص من التأويلات الخرافية (العقليات) والمماحكات اللفظية التي كانت تتم باسم «العقل»، وهو ما جعل ابن تيمية في زمانه أن يستنَّ قاعدة تقول «إذا تعارض الضدَّين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما».

نأتي إلى الجانب الآخر والناقص في قراءة أدونيس. أدونيس جرد النص من زمنه ثم أعاد قياسه (مقابلته) في ضوء ثنائية إطلاقية (ثابت ومتغير) بينما المطلوب ليس قراءة النص بل تفكيكه وإعادة إدراجه في سياقه الزمني السابق ثم محاولة إعادة إنتاجه في سياق زمني آخر حتى يكون للنص التراثي قيمته الراهنة ودوره في تغيير الحاضر. وإلا ما

معنى قراءة الماضي إذا لم يكن للقراءة وظيفة حاضرة. فالماضي مضى ويصعب تغييره بينما المطلوب حالياً تغيير الحاضر واكتشاف (ابتكار) أدوات التغيير ومادته. والاكتفاء بالقراءة لا يخدم الغرض المقصود منه (تغيير الحاضر) بل يؤدي إلى تحويل الماضي إلى معسكرات (حزبية ـ قبلية) لا وظيفة راهنة لها وهي في النهاية كـ «علم لا ينفع وجهل لا يضر».

ليس التاريخ (تاريخنا) نتاج ثنائية جامدة متقابلة بين «الإبداع والاتباع» وبالتالي علينا (نحن) الاختيار بين هذا العاقل وذاك الناقل وبين هذا المحدث وذاك المقلد. كذلك ليس الإبداع كله في مكان (معسكر) والاتباع كله في مكان آخر. ولا تملك فئة (جماعات مختلفة) في تاريخنا صفة الإبداع وفئة أخرى صفة الاتباع. تقسيم تاريخنا إلى شطرين واحد عاقل وآخر ضد العقل فيه الكثير من التجاوز لشبكة التعقيدات التي كانت تنسج العلاقات في هذه الفترة الزمنية أو تلك. فكل فترة لها خصوصيتها. وفي كل خاص هناك العام المشترك.

حتى المحدث هو مقلد في إبداعه واتباعه. فهناك من قلد الفلسفة اليونانية (فكراً) وهناك من استعار آلتها (منطقها). وهناك من قلد الفلسفة الهندية وهناك من انحاز إلى أرسطو وشرحه وهناك من مال إلى أفلاطون وشرحه وهناك من جمع بين الأفلاطونية والأرسطوية وأضاف عليهما. وما فعله المحدثون كان في مجمله يعتمد على الترجمة (النقل) والاتباع قبل الإبداع. وهناك من شرح الشروح وأضاف على الإضافات وهناك من اكتفى بالجدل الكلامي وقال القول على القول. فالإبداع نفسه وفي شكل من أشكاله هو اتباع حتى لو اختلفت وظيفة القول، وكذلك الاتباع إذا جاء في محله هو إبداع. فالمقلد محدث أحياناً والمحدث مقلد أحياناً إذا وضعناهما في سياقهما الزمني.

المسألة ليست إذن ثنائية انشطارية تصطف هنا مجموعة من المفكرين وهناك مجموعة من الفلاسفة وبينهما حرب تصفية. المسألة

معقدة على رغم ما دار بين مختلف التيارات من جدل ونقاش وصراع سواء في العصر نفسه أو في عصر لاحق. ابن رشد الذي عاش في قرطبة في فترة ١١٢٦ ـ ١١٩٨م ناقش ابن سينا الذي عاش في فترة ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م ورد على فلسفته، وناقش أيضاً الغزالي الذي عاش في بغداد وغيرها في فترة ١٠٥٨ ـ ١١١١م ورد على رده على الفلسفة والفلاسفة. وحاضرنا هو نتاج ماضينا. والماضي (التراث والتاريخ) هو نتاج كلي لمن سبقنا ونحن نتاج له. والأخذ من هذا أو إهمال ذاك لا يفيد الحاضر شيئاً إذا لم يتم تفكيك النص (لا قراءته فقط) في لحظته الزمنية وإعادة إنتاجه في لحظتنا الزمنية، لأن التاريخ اختلف والظروف تغيرت والمواجهة وأدواتها تنوعت.

ـ **مشكلتنا تاريخية وليست فلسفية**. يلجأ أدونيس دائماً إلى نوع من المقابلة أو الثنائية ـ التي ينتقدها كثيراً ـ فيأخذ من هذا ويهمل ذاك، ثم يفاضل ذاك على هذا. أدونيس مثلاً يميل إلى ابن رشد أكثر من الغزالي. ولا مانع أيديولوجياً في ذلك. فالغزالي له مكانته في التاريخ والتراث وابن رشد كذلك. الأول ساهم في توضيح الكثير من مسائل الخلاف وناقش العديد من القضايا الرائجة في عصره، والثاني فعل الأمر نفسه. وإذا كان ابن رشد تعرض للملاحقة والاضطهاد إلا أنه عاد إلى قرطبة بموافقة السلطة واحتل مكانته كمرجع وقاض وفقيه وشيخ يفتي ويقضي بين المسلمين.

كل هذه الحوادث لا علاقة لها بانتشار أفكار الغزالي وتراجع أفكار ابن رشد على رغم أن الثاني جاء زمنياً بعد الأول ورد على منظومته الفكرية والفلسفية. المسألة لها علاقة بآلية التاريخ وليس بآلية الفلسفة. فسقوط قرطبة في مرحلة لاحقة وفي فترة أطلقت عليها أوروبا «حروب الاسترداد» أو استرجاع الأندلس أثر عملياً في التواصل الفكري بين المشرق العربي ومغربه وعطل الاتصال بين حواضر الأندلس وحواضر الشام والعراق وفارس. فالانقطاع المذكور وما ترتب على سقوط قرطبة من نتائج سياسية رتب سلسلة نتائج تاريخية

مركبة تتجاوز الآفاق الفلسفية السائدة آنذاك.

وعندما سقطت قرطبة كان المسلمون شرقاً وغرباً متفوقون في المستويات كلها على أوروبا، وهذا أمر يؤكد أن مسائل التاريخ أعقد بكثير من مسائل الفلسفة وما يتفرع عنها من عقل ونقل وإبداع واتباع. فالتاريخ موضوع موازين قوى. في لحظة معينة قد يهزم فيها الطرف المتحضر أمام الطرف المتخلف. وإلا كيف نفسر سقوط قرطبة المتفوقة عقلياً وفلسفياً أمام أوروبا المتخلفة. وكيف نفسر سقوط اليونان (أم الفلسفة الأوروبية) أمام هجمات قبائل التخلف. والأمر نفسه ينطبق على سقوط روما المتفوقة مدنياً وحضارياً تحت ضربات قبائل أوروبا الشمالية المتخلفة آنذاك ثقافياً واجتماعياً. فالتخلف أحياناً، ولاعتبارات التاريخ لا الفلسفة، ينتصر على التقدم. وهذا ما حصل لبغداد عندما هاجمها المغول ودمرتها جيوش هولاكو.

سقوط قرطبة، كحادث تاريخي، قطع الوصل مع ممالك الأندلس وانعكس سلباً على التواصل (التفاعل) بين الأندلس والمشرق والمغرب. وهو أمر يفسر انتشار أفكار ابن رشد وانتقالها من قرطبة إلى أوروبا وعدم انتقالها بالقوة نفسها إلى المشرق. فالمسألة إذن تاريخية لا علاقة لها بدور السلطة في منع العقل أو الإبداع من الانتشار والانتقال. فالبحث عن المسألة يجب أن يتم في التاريخ والجغرافيا والتوازنات وليس في الفلسفة كفكر مجرد. من حق أدونيس أن يفسر التراث كما يريد لكن عليه أن يضع المسائل في إطارها الزمني حتى يتم التقاط العوامل التاريخية التي دفعت بهذا الاتجاه وليس ذاك. هذه ناحية. الناحية الأخرى التي يقع فيها، إلى جانب ثنائيته الجامدة، هي أنه يقوم بعملية تصنيف تنتهي به إلى وضع هذا بوجه ذاك. حتى هنا لا مشكلة. المشكلة تبدأ مع أدونيس عندما يأخذ بقراءة التراث بمعزل عن تركيبه وتداخله المعقد. فالتراث الإسلامي العربي مثل أي تراث فيه العديد من التناقضات والمتناقضات. والتاريخ هو نتاج جدلها وليس انقساماً مرسوماً بين ثنائية الخير المطلق والشر المطلق، فيكون الخير

هنا والشر هناك. والسؤال ما المانع إذا كان الماضي (ماضينا) يحمل كل تناقضات البشر وتداخل المتناقضات من خير وشر وحق وباطل. وهل ماضي غيرنا كله ناصع ولا غبار عليه؟ وهل ماضي الغرب كله عقلاني؟ وأيضاً هل حاضر الغرب كله عقلاني وليس فيه سلبيات وديكتاتوريات وحروب إبادة حدودية وعنصرية داخلية وخارجية على رغم أنه نجح في عقلنة خلافاته وسيطر إدارياً على تناقضاته وأعاد تنظيمها في إطار سلمي وعندما تقضي المصلحة يديرها عنفاً ضد غيره (الآخر) والمختلف عنه.

تناقضات الماضي ليست ظاهرة خاصة بعالمنا (تاريخنا) كذلك مشاكل الحاضر. المسألة أساساً تاريخية وليست فلسفية وهي أصلاً مشاكل كونية وإن اختلفت درجاتها ومستوياتها بسبب اختلاف الموقع بين القوي المسيطر والضعيف المسيطر عليه.

الحاضر إذن هو نتاج تاريخي مركب لكل الماضي ونحن الآن أجزاء ذاك الكل. وحاصل حاضرنا هو حاصل مجموع ماضينا. ومستقبلنا هو مرهون بحاصل مجموع حاضرنا. فالمسألة تبحث في التاريخ. وربما نحن ضحايا حضارتنا المبكرة زمنياً وغيرنا هم سادة حضارتهم المتأخرة زمنياً.

من حق أدونيس أن يفكر كما يريد لكن ليس من حقه أن يقرر المقدمة ويستنتج التحليل الذي يصب في سياق ثنائية تقابلية تسقط لعبة الزمن من حسابات حوادث البشر والفضاءات المحيطة بهم. فالأمر المذكور يؤدي منهجياً إلى تناقض التقرير والتحليل في وقت يعتقد أنه يستخرج النتيجة من المقدمة. عملياً المطلوب موازنة مقدمة التقرير ونتائجها حتى تستوي القراءة على توازن بين التيارات الفكرية في التاريخ الإسلامي.

في تاريخنا هناك لحظات صعود وهبوط. فأحياناً يتقدم هذا وينتكس ذاك ثم تعود الكرة فيحصل العكس ضمن منطق تداول القوى

والتصورات. فتراثنا ليس أسير نهج ثنائي: واحد في السلطة وآخر في خارجها. كذلك ليس نتاج منظومة فكرية واحدة بل إنه نتاج مشترك فيه الثابت الدائم وفيه المتحول الزائل. وهذه من سنن الحياة وتوازن القوى وليست نتاج قرارات السلطة وسياساتها.

الأيديولوجية ضد التاريخ

ينقسم كتاب «ذهنية التحريم» إلى قسمين: الأول، قديم وفيه تجميع مقالات ودراسات وبحوث وردود كتبها صادق جلال العظم، في الفترة الواقعة بين عامي ١٩٨٠ و١٩٩٠، وفيه يساجل ضد ما يسميهم بالإسلامانيين الذين تأثروا بمناهج الثورة الإسلامية في إيران وما تفرع منها ونما في فضاءات تفكيرها السياسي.

الثاني، وهو جديد يغطي نصف الكتاب ويشمل مرافعة مطولة يدافع فيها عن كتاب سلمان رشدي ويهاجم الذين هاجموه، سواءً تلك الأصوات التي صدرت من العالم الإسلامي أو الأقليات المسلمة التي تعيش في الغرب بشقيه الأوروبي والأميركي، أو تلك الجهات الرسمية أو غير الرسمية في الغرب وغيره التي عاتبت رشدي على كتابه ولامته على أسلوب تعاطيه مع مسألة دينية حساسة تمس مشاعر مئات الملايين من البشر[(١)].

ويلاحظ العظم في القسم الثاني من كتابه أن هناك شبه وفاق

---

(١) صادق جلال العظم، كتاب «ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب»، لندن، دار رياض الريس للكتب والنشر، سلسلة كتاب الناقد ١٩٩٢م، ٤٢٠ صفحة.
نُشرت الدراسة في مجلة «قراءات سياسية» الفصلية التي تصدر عن مركز «دراسات الإسلام والعالم»، تامبا، (الولايات المتحدة الأميركية)، في ربيع ١٩٩٣م.

دولي بين الغرب والشرق على رفض رواية رشدي. فالغرب (المؤسسات والحكومات) رفض الكتاب لحماية مصالحه الأمر الذي جعله يقدم المنافع على الأفكار. والشرق رفضه انطلاقاً من موقف مسبق معادٍ للعقل والعقلانية وكل المحاولات التي تريد قراءة التاريخ من موقع مختلف.

وفي الحقيقة أن دفاع العظم عن رشدي ليس جديداً على كتاباته، فهو من أصحاب السوابق الذين يضعون أنفسهم في موقف الدفاع عن كل فكر أو مفكر معادٍ للإسلام كتاريخ وحضارة وثقافة وأيضاً كدين وبشر، فالعظم يرى أن مشاكل العالم الإسلامي (العربي) مشاكل فكرية (دينية تحديداً)، وليست مشاكل ناجمة أصلاً عن غلبة قوى الغرب ومصالح شركاته ومؤسساته وجيوشه، فهو في كتاباته لا يعير وزناً لموازين القوى وتحكم المصالح في سياسات الدول الكبرى. وعليه، فإنه يعتقد أن الدين هو العقبة الكأداء في وجه التقدم، وليس استراتيجيات الدول الكبرى في كبح أي تقدم في العالم العربي - الإسلامي وأيضاً في العالم الثالث. وإذا كان كتاب العظم الأخير يقدم عينة سريعة عن أفكاره، فإنه لا بد من قراءة مجمل تفكيره الذي يتحكم بمعظم توجهاته السياسية.

سجال نصوصي:

تتميز كتابات صادق جلال العظم، منذ أن نزل إلى الساحة في نهاية الستينات، بالسجال النصوصي (نص ضد نص) على نمط قلت وأقول، وتتناسل من النصوص الأفكار (فكرة ضد فكرة) قلت كذا وأقول كذا. وعلى القارىء أن يختار أية فكرة أفضل.

المشكلة عنده هي مشكلة خيار فكري (صرعة فكرية) مجرد من سياقه التاريخي، حتى مسائل معقدة مثل «التقدم» و«التخلف» تتحول في منهج العظم السجالي النصوصي إلى خيارات أيديولوجية فكرية.

فالتقدم عنده هو فكرة، وكذلك التخلف، وعلى البشر أن يختاروا بين فكرة وفكرة.

وفي سياق المنهج السجالي النصوصي ربط العظم مراراً قضايا التخلف والتقدم بالمسائل الإرادوية، أي أن سبب التخلف هو رفض هذا الفريق السياسي فكرة التقدم وتمسكه بالماضوية والأصالة، وبالتالي فهو أساس المشكلة وليس أحد ضحاياها. ووفق هذه النظرية الإرادوية، قام العظم مراراً بقراءة منهج الحركات السياسية والتيارات الفكرية في العالم العربي من يسارية ويمينية وحداثية وإسلامية. فالمعضلة عنده في «الذات» و«الشخص» وخيار الفرد، وليست في الموضوع بما يعنيه من علاقات قوى كونية ومحلية.

فهو مثلاً يقرأ علاقة الحضارات المتجاورة وما تعكسه من تأثيرات متبادلة كعلاقات جوار بين قبيلتين: واحدة اكتشفت النار، والأخرى لم تكتشفها، وما يثيره الاكتشاف من أسئلة كبرى من الأولى على الثانية (ص ١٩٣). ولم يلحظ في المقارنة أن علاقة الحضارات تختلف عن علاقات القبائل، وأن منظومة الحضارات تختلف عن منظومة القبائل، إذا تجاوزنا مسائل كثيرة مثل الظروف التاريخية ومستوى العلاقات بين الطرفين ونسبة السيطرة الدولية التي تمثلها هذه الحضارة أو تلك.

عند العظم كل المسائل متشابهة لأنها في النهاية مجرد نصوص أيديولوجية وأفكار إرادوية. أي إذا أردت التقدم تتقدم وإذا أردت التخلف تتخلف. أي أن التقدم والتخلف لا علاقة لهما بالآخر الذي يملك النار (التكنولوجية أو الصناعة في العصر الحديث) ولا بشروط التقدم وما يعنيه من تعديل تاريخي للعلاقات والقوى والبشر.

هذا الوهم الخلاصي (النصوصي ـ الإرادوي) وقع فيه عشرات من المفكرين المسلمين والعرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين، وها هو العظم يكرر ما

وقع فيه عشرات من المفكرين في الفترة التي أطلق عليها مجازاً عصر النهضة العربية.

وأبرز نقطة في الوهم المذكور هو الفصل بين العلم وشروطه الاجتماعية، وبين التكنولوجية والطرف الذي ينتجها، وعلاقة تلك المسائل بالظروف التاريخية والدولية، ورغبة المالك (الصانع) في تصدير معرفته التقنية إلى الطرف المستهلك (المستورد). فهناك عشرات من المفكرين اعتقدوا أن مشكلة التخلف تُحل بمجرد أن نحصل على العلم وتقنيات الغرب وحسن الإدارة والتنظيم. وكان هذا في نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الجاري وانتهت التجربة إلى الفشل، ومع ذلك، نجد العظم يعيد تكرار (طبع ـ نسخ) أفكار غيره مع تعديل في المنهج والتحليل، ويطالب بالتعلم من الغرب وحداثته وأخذ تقنياته وعلومه وآدابه المعاصرة.

والسؤال، ماذا يفعل العالم العربي منذ ثلاثة قرون غير ذلك؟ فالعالم العربي ـ الإسلامي من أكثر العوالم قرباً من أوروبا وأكثرهم احتكاكاً بالغرب والتصاقاً به، وهو باعتراف العديد من الباحثين الأوروبيين من أكثر العوالم الأوروبية انفتاحاً وأكثرهم استعداداً للتعلم والاستفادة. وتشير الأرقام إلى أن عدد المتعلمين والمتخرجين من الجامعات المحلية والأجنبية (محامين، مهندسين، علماء، أساتذة، أطباء) يفوق حاجات السوق المحلية وقدرتها على الاستيعاب والتوظيف، الأمر الذي رفع من معدل البطالة والنزوح من الريف إلى المدينة وتدهور الإنتاج الزراعي وهجرة الأدمغة إلى الخارج بحثاً عن عمل ومصدر رزق. فالمسألة إذن أعقد بكثير من نيل شهادة والحصول على درجة أكاديمية أو قراءة كتاب.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى حصل كل هذا التقدم العلمي ـ الفكري ولم يحصل التقدم الاجتماعي ـ الاقتصادي، والسبب هو أن العلم (والدراسة الجامعية والاختصاص) لا يكفي وحده لتحقيق التقدم

بل المطلوب إلى جانب ذلك إعداد الفرد، وتدبير رأس المال المستثمر وخطط التنمية وبرامج التطور التي تتناسب مع قدرات البشر وحاجتهم.

حتى لو توافرت كل تلك الاستعدادات، فإن التقدم لا يحصل بضربة كف، لأن مثل هذه المسائل لم تعد مجردة ولا تقتصر على عواملها الداخلية والإقليمية، بل هناك الشروط الدولية (ممانعة الدول الكبرى) وإغلاق الباب أمام أي تطور مستقل عن رقابة المجموعة الصناعية (الدول الصناعية السبع). والأمثلة كثيرة في عالمنا، من تجربة محمد علي إلى عبد الناصر وانتهاءً بصاروخ «العابد» في العراق.

إذن، هناك جانب خطير وأبعد من التصورات النظرية للتقدم والتخلف يتعلق مباشرة بموازين القوى الدولية ومصالح الدول الكبرى والتقسيم السياسي للسوق الدولية (دول منتجة ودول مستهلكة) والتقسيم الحضاري لعلاقات القوى (عالم قريب من أوروبا وله مشكلة جغرافية - تاريخية معها، وعالم بعيد عن أوروبا وتحتاجه الأخيرة لمواجهات إقليمية كما كان الأمر بين اليابان وروسية واليابان والصين).

فالتقدم ليس «مفهوماً» فحسب، وكذلك التخلف، بل هما نتاج علاقات دولية وإقليمية ومحلية. فالمفهوم لا يسبق التقدم بل التقدم يسبق المفهوم، فأوروبا تقدمت أولاً (من نهاية القرن الخامس عشر وصاعداً) ثم صاغت لاحقاً مفاهيم التقدم والتخلف (من نهاية القرن السابع عشر وصاعداً)، والأفكار ليست إسقاطاً من أعلى إلى أسفل، والمفاهيم لا تستورد بل تنتج، وهي في النهاية نتاج تفاعل بين عوامل كثيرة منها ما هو متصل بالداخلي ومنها ما هو متصل بالخارجي، أي أنها ليست قراراً بل صيرورة تاريخية مشروطة بجملة علاقات دولية وإقليمية ومحلية، وهي أيضاً ليست اختياراً إرادوياً ضد التاريخ، بل هي نتاج تطور تاريخي محدد يحصل عادة في لحظة معينة (الحاجة والمصادفة). والقفز عن هذه المسائل هو عملية حرق مراحل وقراءة النتيجة بالمقلوب من دون معرفة بالسبب.

ماركسية - أميركانية:

كان لا بد من هذه المقدمة التعريفية الطويلة لأن المنطق المذكور يتحكم في معظم كتابات العظم، وتختلط عليه الأسباب بالنتائج والنتائج بالأسباب، فيلجأ إلى قراءة الأفكار بدلاً من قراءة الواقع.

على هذا النسق، كتب العظم معظم كتبه. فهي كتبٌ سجالية - أيديولوجية لا أسماء علم فيها ولا أرقام ولا تواريخ ووقائع، وإذا وردت تكون نادرة ومحشورة حشراً لا تقدم ولا تؤخر في صوغ النص أو صياغة الفكرة. فالتاريخ عنده لا دور له ولا قيمة في تعديل منهج أو تصويب موقف. ينهار الاتحاد السوفياتي أو لا ينهار، هذا شأن مستقل عن أفكار العظم «الماركسية» جداً. يتفكك المعسكر الاشتراكي دولة دولة ويبقى صادق العظم معسكراً في اشتراكيته. نصوصه لا تسقط ولا تتبدل ولا تتغير. أفكاره ثابتة ومرتاحة إلى انتصاراتها الأولى، في كل زمان ومكان، وخصوصاً ضد «الوحش الأصولي القروسطي المتخلف»، فهو مثلاً يقارن بين فشل الحملات الصليبية في نهاية القرن الثالث عشر ونجاح نابليون بونابرت ضد المماليك في نهاية القرن الثامن عشر، انطلاقاً من مسائل التخلف والتقدم من دون قراءة لأسباب تلك المسائل وعواملها (ص ١٩٩)، ويعرّف الأصالة بفقرة لفظية فتصبح مجرد ارتداد «إلى تنظيرات سكونية خاطئة علمياً ومعادية للموضوعية منهجياً» (ص ٢١٣)، نقطة على السطر، لا حاجة للدليل!

ينتج عادة عن هذا النوع من السجال الأيديولوجي (الذهني) منظومة أفكار مسطحة تساق بمنطق النص المتداول، وتتسلسل فكرة بعد فكرة، وفقرة بعد فقرة، من دون بناء ينظم الأفكار على قواعد منهج يحلل الفكرة على أساس الواقع، ويعيد إنتاج النص في ضوء الوقائع التاريخية والأرقام والأدلة. فالسجال عند العظم هو براعة في النقاش اللفظي، وليس محاولة إثبات خطأ بالاستناد إلى فكرة مضادة قالها فلان آخر. وتساق الأفكار واحدة تلو الأخرى، من دون نظر إلى

الوراء، ليصل العظم إلى استنتاجات لا علاقة لها بالنص. يقول الشيء ونقيضه ويقول كل الأشياء التي لا تقول شيئاً، وتنتهي المساجلة في النقطة التي بدأ منها. وما أن تكتمل الحلقة حتى تبدأ حلقة أخرى ودورة جديدة حول نص جديد.

تؤكد هذه النمطية في التفكير والسجال على مسألتين: الأولى، ضعف المنظومة المعرفية، رغم الصورة التي يحاول منذ نهاية الستينات رسمها لنفسه. والثانية، قلة المعلومات التي يمتلكها العظم، خصوصاً في المسائل التي انتدب نفسه لمناقشتها، مثل قضايا الحضارات والأديان وتواريخ الشعوب وتاريخ الشعوب الإسلامية وما تفرع عنها ومنها من علوم ومنظومات فكرية وفلسفية وفقهية (جاهل الشيء عدوه).

شكّل هذا الضعف المعرفي والمعلوماتي في نمطية تفكير العظم همزة وصل لتأسيس أسلوب نقاش هجومي يغطي به النقص المذكور في منهج التحليل والقراءة (أفضل وسيلة للدفاع هي الهجوم). وتحول الهجوم عنده إلى نقطة قوة تعادل سلباً ضعفه المنهجي، الذي يصل أحياناً إلى مستوى الخواء، في تسطيح الأفكار التي يظن أنه يساجل معها. فيختلط معه السجال في السياسة إلى سجال ضد حضارات وأديان، ويربط سلباً ما بين التخلف السياسي والتخلف الحضاري، فتصبح الحضارة أو الدين (أو ثقافة معينة) هو المسؤول عن التخلف السياسي ـ الاجتماعي، وليس المسائل الكثيرة المتعلقة بالاقتصاد والتبعية والتقسيم الدولي للعمل ورأس المال.

النص والواقع:

يعرّف العظم نفسه أنه أستاذ الفلسفة «الحديثة والمعاصرة». وبما أنه أستاذ «حديث» و«معاصر»، حسب ما ينسب الصفات لنفسه، فهو إذن ليس بحاجة إلى فلسفة غير حديثة وأفكار غير معاصرة، خصوصاً تلك التي تطغى عليها «النزعات الدينية القروسطية». وهكذا يتم السجال

بالتعويض عن النقص في المعرفة بكثرة الكلام عن «الحداثة» و«التقدم».

وينسب العظم نفسه إلى «الماركسية» ويدافع عن أفكار الغرب وثقافته ثم يدافع عن استشراق ماركس، في رده على كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، بأسلوب أكثر فجاجة من ديناصورات الفلاسفة السوفيات سابقاً، يحاجج ويبرر ما اعتُبر سابقاً «عقب آخيل» في التفكير الماركسي، وخصوصاً نظرية ماركس عن الآخر المتخلف والمتوحش بذريعة أن علاقات إنتاجه متخلفة وغير أوروبية (متقدمة).

ساقت هذه النظرية ماركس إلى تبرير الاستعمار البريطاني في الهند والاستعمار الفرنسي في الجزائر بذريعة أن وظيفة التوسع الرأسمالي هي تطوير لا واعٍ للآخر، وهي وظيفة تاريخية سامية رغم الدماء التي أريقت بمدافعها. فالتوسع الرأسمالي إلى خارج حدود سوقه القومية سينتج عنه علاقات متطورة وحديثة بسبب إدخال نمط إنتاج حديث ومتطور ومتقدم في نمط إنتاج قديم وراكد وساكن، (ص ٤٢ و ٤٣).

هذه النظرية البدائية ـ العنصرية، أعاد ماركس النظر فيها وعدلها لاحقاً باتجاه وسطي يرى في الاستعمار (التوسع الرأسمالي القاري والدولي) سلبيات وإيجابيات، بعد أن اكتشف أن النمط الحديث دمر القديم ولم يؤسس الجديد، بسبب عمليات الإلحاق التي تمت بين أوروبا ومناطق الاستعمار.

ثم عاد ماركس وعدل نظريته مرة ثالثة، عندما لاحظ أن مهمة التوسع الرأسمالي الدولي، كما أكدت الوقائع والأحداث في الهند والجزائر، لا تنطبق مع التحليل النظري ـ الافتراضي الذي توقعه فوجد أن سلبيات الاستعمار أكثر من إيجابياته.

هذا لا يعني أن ماركس أصبح مع الشرق ضد الغرب وتحول إلى «أصولي»، بل ببساطة أعلن انسحابه فكرياً من الشرق، وأكد مراراً

أن نظرياته تنطبق على أوروبا وتاريخها ولا يجوز سحبها ميكانيكياً على مجتمعات غير أوروبية. وتحدث في السياق المذكور عن نمط إنتاج آسيوي وعلاقات غير أوروبية وتاريخ تطور مختلف عن القارة التي ينتمي إليها. لم يناطح ماركس الحائط ويدّعي أنه يفهم كل العالم أو أنه يعرف قوانين المجتمعات الأخرى الداخلية وخصوصياتها الحضارية المعقدة وأصول ثقافاتها المركبة. فالمهمة كبيرة وأكبر من أن تستوعبها نظرية معرفة واحدة ومنهج تحليل واحد. وحتى تقسيم العالم إلى نمط إنتاج متخلف (شمال وجنوب) هو أمر يفترض ضمناً وجود مركز عالمي متقدم (أوروبا مثلاً) وأطراف عالمية متخلفة (العالم الإسلامي مثلاً). ولأن المجموعة الأخيرة تابعة للأولى اقتصادياً وثقافياً، فإنها بلا شك ستتميز عنها في تطورها وتقدمها، وهذا وجه من وجوه الخصوصية التي يعتبرها العظم من العيوب والشتائم.

عدّل ماركس رأيه في الاستعمار ثلاث مرات في حياته، أما العظم، فإنه باقٍ على موقفه الفج من استشراق المدارس الأوروبية، فهو ضد «أسطورة الخصائص» (ص ٧١) ويعتبرها مؤامرة استشراقية هدفها تبرير التخلف وإبقاء العالم العربي على ما هو عليه. ويرى أن العالم «وحدة تاريخ» (ص ٦٥) لا خصوصية فيه ولا اختلاف في قوانين وحدته وتطوره وصراعاته. الأرض كروية، إذن التاريخ كروي كالأرض، لا قوي فيه ولا ضعيف، ولا حضارات متنوعة وثقافات متعددة تتداخل فيها الأعراق والألوان واللغات والأديان وما تعنيه تاريخياً من اختلافات ثقافية في منظومات المعرفة المؤسسة على خصوصيات ومحليات.

بالنسبة للعظم، لا شرقين ولا غربين ولا برزخ بينهما. فالعالم أمامه منبسط كالكف وموحد في قوانينه وتطوره ووحدته وصراعاته. وأيضاً لا اختلاف بين جغرافية وجغرافية وتاريخ وتاريخ، فالكل عند العظم «في الهوى سوا». فالتاريخ والجغرافية عنده تجمعهما كروية الأرض التي تدور نظرياً على قانون اجتماعي - اقتصادي (طبقي) واحد

يصعد ولا يهبط في نسق شمولي كوني موحد. ووفق هذه النظرية في القراءة، تصبح مثلاً السويد كاليمن، والصين كفرنسا، وبريطانيا كأنغولا، والنمسا كأستراليا، والعراق كالولايات المتحدة.

مقولة «أسطورة الخصوصية»:

«أسطورة الخصوصية» عند العظم تدفعه إلى وهم أنه لا خصوصية للتطور ولا معايير ثقافية - حضارية مختلفة تفترض اختلاف السلوكيات بين مجتمع وآخر بسبب اختلاف التاريخ بينهما.

العظم يسخر من الأصالة والخصوصيات، إلاّ أنه لا يناقش بالوقائع خطأ هذه الأفكار والتصورات، بل يعرضها من هنا وهناك من دون أن يتعرض لها بالسجال على أرض الواقع ولغة الأرقام. فهو يرفض الخصوصية ويتهمها ولا يعطي رأياً بعكسها، بل يردّها إلى عموميات أيديولوجية. ويرفض أيضاً الأصالة، ولا يقول ما هو عكسها إلاّ الكلام العام الذي يساق في نصوص مجردة عن البشر، ويمكن تكرارها واستنساخها في كل دورات الزمن إذا تم استبدال اسم المكان أو الواقعة أو الشخص المخاطب. فالأولوية عنده دائماً للاقتصاد والطبقات ولا يقبل أن يحتل الدين أو الأيديولوجية منصب الأولوية، ولو لمرة واحدة في حدث واحد (٦٩).

على رغم ذلك، يتهم العظم نفسه بصفات التقدم والعصرية عند سجاله مع أصحاب نظريات الأصالة والخصوصية، فهم من مدرسة الثبات والديمومة، وخصوصاً عند نقاشه مسائل الثقافة والحضارة! فهو مثلاً ضد الغرب لكنه ليس مع الشرق، وأيضاً ضد نظريات القطع مع الغرب، (ص ٧٤). فهو أميل إلى المدرسة الانتقائية التي تختار ما هو جيد في الغرب وتسقط ما هو سيِّىء (ص ٧٥). هو ضد القطع مع الغرب وأيضاً ضد التبعية والإلحاق بشبكة الرأسمالية. أي أنه ضد اقتصاد الغرب كعلاقات ومع ثقافته كمنهج تحليل وتفكير (ص ٨٢)، وأحياناً ضد نهب الثروات، وأحياناً مع الهيمنة الفكرية (النموذج

الأوروبي) أحياناً يجمع بين الاقتصاد والثقافة، وأحياناً يفصل بينهما (والله أعلم). مرة ضد الغرب ومع التغريب، ومرة ضد التغريب ومع الغرب، وضد الرأسمالية ومعها في الآن نفسه، وضد هيمنة الرأسمالية الاقتصادية دولياً لأنها تبعية وقمعية ثم مع استمرار انتشارها الثقافي لأنها ثورية وتمدينية.

يفصل العظم بين الثقافي والاقتصادي ويغلب الاقتصاد على الثقافة في معركته الأيديولوجية، الأمر الذي يجعله خليطاً من ماركسية ـ أميركانية في اللحظة عينها. إنه يحرض لفظياً ضد الرأسمالية والإمبريالية والمصالح الأميركية، ويهاجم كل من يهاجم الرأسمالية والإمبريالية والمصالح الأميركية من موقع خصوصي وتاريخي وثقافي وتراثي وديني وحضاري. إنه مع العداء الأيديولوجي (النصوصي) وليس مع العداء التاريخي ـ الواقعي (البشر وعلاقاتهم). فهو مع الغرب مرات وضده مرة ودائماً ضد الأصالة والخصوصية. فالعظم يهاجم الإمبريالية من موقعها لا من موقع غيرها، ينتقد الغرب على أرضه لا على أرض غيره. وهو مع التغيير من الداخل (داخل المعسكر الرأسمالي) لا من خارجه «الإسلام». فالخارج لا تاريخي لأنه أصولي أو ما يشبه الماضوي (ص ٩٧ ـ ٩٨).

برأيه ـ وهو لا يقول رأيه صراحة ـ أن الرد على الغزو الثقافي (الإمبريالي طبعاً) ليس بالارتداد إلى السلف ولا بالأصالة والخصوصية، بل باستخدام ثقافة الإمبريالية للتصدي لغزوها الاقتصادي. أي أنه ضد الاقتصاد التبعي وليس ضد الثقافة التبعية. وأفضل وسيلة بالنسبة له لمقاومة الغزو الإمبريالي هو القطع مع التراث (الماضي) وعدم القطع مع الغرب أو ما يسميه بـ «الحداثة الزمنية» (ص ١٠٥). فالأصالة عنده تقاوم بقلة الأصالة ومقاومة الغرب تتم بأدوات الغرب المعرفية وأسلحته الفكرية (ص ١١٣ ـ ١١٤). فالسجال ضد الغرب، برأي العظم، هو سجال أيديولوجي (حقوقي) ينضبط في مسلسل من الفقرات التي لا تنتهي: نص يطارد نصاً، وفكرة تلاحق فكرة، على شرط أن تتم

المبارزة على أرض الغرب وحقوله المعرفية (ص ١٥٥).

المشكلة الأساسية مع تداعيات العظم الأيديولوجية أنه يربط بين سجاله ضد نص سياسي وسجاله ضد التراث. فيناقش التراث وكأنه نص معاصر، ويعزله عن الزمن والبشر والمحيط ثم يناقش النص المعاصر (سياسي في معظم الحالات) وكأنه نص تراثي تاريخي يجرّم من خلاله الماضي كله. وهذا خطأ منهجي خطير، إذ إن محاولة الربط بين ثقافة التابع وثقافة المتبوع يجب أن تتم في إطار «السياسي» وليس «الحضاري». فالربط الأول يسجل في سياق الراهن ـ المؤقت الذي يعكس لحظة غلبة اقتصادية ـ عسكرية (سياسية) قد تمتد لعقد أو قرن أو ثلاثة قرون أو أكثر، إلاً أنها لا تخرج عن حيز النص المترجم من لغة إلى أخرى أو النص المصاغ في ضوء الواقع الراهن. أما الربط الثاني، فهو لاتاريخي لأنه يحاول إلحاق التابع بالمتبوع ثقافياً (حضارياً) بينما التبعية الراهنة هي في أساسها سياسية ومؤقتة.

لا شك أن العظم يدرك ما يقول لأنه في النهاية، سيكون الغرب، بما يعنيه من تفوق مدارسه الفكرية وشركاته التجارية ومصارفه المالية وجيوشه العسكرية، هو المنتصر في المعركة بصفته الأقدر على استخدام أدواته وحقوله أكثر من غيره، فالعظم يريد منع أمتنا من استخدام أسلحتها بذريعة سلفيتها ورجعيتها وارتداديتها، ويريدنا أن نستخدم أسلحة الغرب (المعرفة، وغيرها) لهزيمته والتصدي لغزوه الثقافي. إنها في النهاية معركة سجالية ـ نصوصية دائرية تبدأ ضد الغرب وتنتهي معه. (راجع ص ١٥٦).

وفي سياق السجال الذي يفتعله العظم ضد أناس ملاحقين ومطاردين (الأصوليين مثلاً) يقفز كعادته فوق مسألة مهمة، وهي أنه لا صلة تاريخية بين المنظومات الفكرية الأوروبية التي يقترحها علينا ومنظومات فكرنا الإسلامي ـ العربي. الصلة الوحيدة أيديولوجية، وليست ثقافية. وهي صلة سياسية تابعة وتدين بالولاء للسيطرة

الاقتصادية ـ العسكرية ولا تنتمي تاريخياً إلى المجتمع وعلاقاته الموروثة. فاللاسامية والصهيونية والشيوعية والفاشية والنازية والليبرالية ومدارس الرأسمالية بمختلف فروعها إلى الأفكار العنصرية والعرقية هي من نتاج ثقافات أوروبا ودوراتها الحضارية. وهي في النهاية لا تنتمي تاريخياً إلى مجتمعات العالم الثالث وخصوصاً العالم الإسلامي ـ العربي.

بين تلك المدارس وتاريخنا صلة أيديولوجية تعتمد على الترجمة. وهناك فارق بين الترجمة (استهلاك) والثقافة (إنتاج)، فالأولى تندرج في إطار النص المسحوب من واقع إلى آخر، والثانية تندرج في إطار التاريخ المتراكم كنتاج لمجهود البشر. وثقافياً، لا صلة تاريخية بين مدارس أوروبا وما أنتجته من «مرّها وحلوّها»، على حد تعبير طه حسين، وبين ثقافة بمختلف أنماطها الفكرية تأسست في إطار منظومات تاريخية تعكس بُنى اجتماعية تمايزت في تطورها وعلاقتها عن تطور البنى الاجتماعية الأوروبية.

ولا شك في أن اختلاف الثقافة يعود إلى اختلاف التاريخ. واختلاف تطور المنظومات الفكرية الأوروبية عن غيرها يعكس اختلاف تطور المنظومات الفكرية غير الأوروبية. وأساس اختلاف التطورين يعود أصلاً إلى اختلاف الحاجات وتعدد استجابة المجتمعات لاختلاف التحديات وتنوعها.

المشكلة مع العظم، أنه يساجل فقط ولا يعطي أمثلة عينية في سياق فكرة قالها أو موقف انتقده. فهو يرى الكلام عن الغزو الثقافي «مبالغات تهويلية» (ص ١٥٧)، ولا يقدم اقتراحات ميدانية لحداثته (وفروسيته) التي لا يشق لها غبار، وعندما يتواضع ويحاول أن يجيب، يقول الكلام العام غير المحدد ويحشوه بكلام فضفاض عن المعاصرة والعلمية «نريد ثقافة علمية معاصرة» (ص ١٦٠)، ويرد على الأسئلة التي يطرحها على دعاة الأصالة والتراث والماضوية والارتدادية بفقرة

مطاطة تقول «مصدر تخلفنا هو عصور الانحطاط» (ص ١٥٩).

كيف... لماذا... ما هو المخرج؟ يجيب العظم مراراً بهذه الفقرة المقفلة «لا أخالني بحاجة إلى كبير مقارنة وشرح لأبين...» (ص ١٦٢)، إلى آخر المعزوفة والحدوتة. يقطع السؤال بسؤال والجواب بجواب ولا سؤال يرد على جواب ولا يُجيب عن سؤال.

يقول، مثلاً، في سياق سجاله المشحون بالأيديولوجية المعاصرة: «إن الغزو الثقافي ليس مجرد تأثير وسائل الإعلام وليس انتشار الحداثة وتجلياتها في حياتنا بل هو شيء آخر أهم وأخطر، إنه بنية قوية عميقة وفاعلة» (ص ١٦٢)، ثم يطالبنا بمقارعة الإمبريالية من دون القطع مع الغرب، بل بالقطع مع التراث. أي أنه يفسر النص بالنص والفكرة بالفكرة، ولا يقول كيف يمكن مقارعة الغرب وتأثير حداثته في إعلامنا وحياتنا وبنيتنا الاجتماعية، وقد وصل إلى هذا العمق الذي أشار إليه (رغم أنف كل الماضويين والأصوليين والسلفيين والارتداديين) في كتابه المذرور على ٤٢٠ صفحة؟

نسأل العظم كيف يتصور مثلاً أن يتنازل الغرب عن أمنه ويعطينا أسرار معرفته «الطاقة النووية مثلاً» وتكنولوجيا صناعة معداته ووسائل تقدمه وتطوره، وهو لا يتردد في استخدام كل المسموح والممنوع باستخدامه للدفاع عن مصالحه؟.

ونسأله أيضاً كيف يتصور مثلاً أن الدول الصناعية الرئيسية السبع في العالم، التي لا يزيد عدد سكانها عن ١٢ في المئة من مجموع سكان الكرة الأرضية، ويبلغ نصيبها من الإنتاج الاقتصادي العالمي حوالي ٥٥ في المئة، وتصل نسبة مساهمتها من الصادرات العالمية إلى ٥٢ في المئة، وتملك ٤٤ في المئة من احتياط الغذاء في العالم، أن تتنازل عن موقعها المسيطر دولياً أو أن تسمح بنمو قوة إقليمية مستقلة تضغط محلياً على شبكة المصالح التابعة لتلك الدول؟ لا جواب سوى مدح المعاصرة وشتم الأصولية الظلامية والخصوصية الماضوية.

ويتابع العظم سجالاته النارية على المنوال المذكور، من دون أن يقدم فكرة متكاملة وناضجة تعكس منظومة معرفية مشبعة بالمعلومات والتواريخ والأرقام والأدلة والأمثلة. الانسجام الوحيد في طريقة تفكيره هو التفكك القائم على وحدة العداء للأصالة والدين والحضارة والتراث، إذ تتتابع الفقرات كمسلسل تلفزيوني أميركي يمتد على سنوات وسنوات في حلقات أسبوعية فتضيع معه الفكرة المركزية ويتغير أبطاله وتبقى القصة قائمة لا تتغير ولا تتعدل وسط حيرة الجمهور المشاهد والمدهوش.

الاستشراق وأنصاره:

ينطلق العظم في سجاله مع إدوارد سعيد وأدونيس وأنور عبد الملك، وعشرات «الإسلاميين» وغير الإسلاميين، من فكرة نصوصية لا تخلو من السذاجة. برأيه أن المستشرقين ركزوا على مقولة أن الشرق يختلف عن الغرب وأن أعداء الاستشراق ذكروا في نصوصهم أيضاً أن الغرب يختلف عن الشرق. وبذكاء جدلي يستنتج العظم أن الإسلاميين والمستشرقين في صف واحد ومعسكر واحد وهدفهما المشترك هو منع الشرق من التقدم والتطور نحو المعاصرة ـ بعيداً عن لوثة الأصالة والتراث وقيود الماضي ـ بذريعة أن قوانين الصراع والتطور والوحدة في الشرق تختلف عن الغرب. يلتقيان في دائرة واحدة ومن زاويتين مختلفتين. وعبّر عن هذا الموقف بصيغة «الاستشراق والاستشراق معكوساً» (ص ٥٣، ٦٣).

حسناً، ما رأيك أنت. هل برأيك أن الشرق كالغرب والغرب كالشرق؟ هل رأيك أنه لا اختلاف بين الشرق والغرب؟ يتشابهان في قوانين وحدتهما وتطورهما وصراعاتهما ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؟ العظم هنا، كما في المرات السابقة، لا يرد ولا يوضح. وظيفته هي فقط انتقاد النصوص بنصوص والفكرة بالفكرة. أما الأسئلة والأجوبة فقد تركها لغيره. فالغزو الثقافي عنده تحصيل حاصل لأن «الشعوب

الحضارية مارست الغزو وخضعت أيضاً للغزو» (ص ١٥٨). هل هذا يعني أن العظم هو مع الغزو الثقافي، أي غزو ثقافي؟ إجابته أيضاً غامضة في هذا الشأن. وأيضاً هنا لا يتحدث عن مقاومة الغزو الثقافي ونتائجه السلبية أو الإيجابية، وما هي محصلته في حال فشل الغزو أو ما هي محصلته في حال نجح. هل المسألة عنده محسومة ولا حاجة للمقاومة لأن الغرب اخترق العالم والقطع معه يعني الانقطاع عن مكاسب كثيرة (كلعبة كرة القدم كما ذكر من أمثلة في كتابه)؟ لا جواب نهائياً عند العظم، فالأفكار عنده مبتورة والنصوص مقطوعة. يفتح القوسين ولا يقفلهما.

ولا يقتصر أسلوبه التكراري - النصوصي في المساجلة على «الإسلاميين»، بل أيضاً في سجاله ضد «الدينيين». ففي كتابه «نقد الفكر الديني» الذي صدر في العام ١٩٦٩ خاض العظم سلسلة معارك وهمية ضد أمة بكاملها، متهماً إياها بالجهل، انطلاقاً من نقاشه لبعض التصريحات السياسية وتعليقاته على بعض الحوادث اليومية وما يرد من آراء وأفكار في صحف ومجلات، وجرّد العظم في كتابه المذكور المسائل الفكرية المعقدة من تاريخيتها وسياقها الزمني، وبارز الإيمان بجلافة أيديويوجية محاولاً تبيان محاسن الإلحاد بنصوص مضحكة - مبكية أثارت استهجان حتى بعض الماركسيين الناضجين والمجرّبين فرد بعضهم عليه «ليست هذه بماركسية»!

وبالأسلوب النصوصي - الأيديولوجي ساجل أيضاً القيادات الفلسطينية (تحديداً فتح) في كتاب أذاعه بعد صدوره «صوت إسرائيل» على حلقات في مسلسل لمدة شهر حمل عنوان «نقد فكر المقاومة»، وصدر في مطلع السبعينات شطب فيه المقاومة الفلسطينية بذريعة أنها «بورجوازية صغيرة» انطلاقاً من تصريحات وحوادث يومية أو تعليقات صحف ومجلات، الأمر الذي أثار بعض الماركسيين الفلسطينيين ورد بعضهم عليه «ليس هكذا تنتقد المقاومة».

وأيضاً في كتابه «الاستشراق معكوساً»، صدر في العام ١٩٨١، ساجل من يطلق عليهم بالإسلاميين أو الإسلامانيين ـ وبعضهم لا علاقة له بالإسلام ولا بالمسلمين ـ من موقع «حداثي» و«معاصر» من دون أن يحدد معاني تلك المفاهيم الإطلاقية في سياقها التاريخي وأثرها في البشر وتأثيرها في علاقات المجتمع المفترض أنه الطرف المخاطب أو المطلوب منه تطبيق تلك «الحداثة» و«المعاصرة».

وأغرب ما في الأمر، أن العظم الذي ينتقد خصومه بالجمود وعدم التطور والتقوقع في الماضي والتراث والارتداد إلى السلف، أعاد نشر النصوص في العام ١٩٩٢، في القسم الأول من كتابه «ذهنية التحريم» دون أن يعدلها أو يغيرها، حتى أنه لم يضع هوامش توضيح أو مراجع تساهم في إعادة تركيب صورة موقف الأشخاص آنذاك عند سجاله ضد من يسميهم بالإسلاميين.

ولم يلحظ العظم أن المسافة الزمنية (أكثر من عشر سنوات) قد غيّرت الأفراد وبدّلت الأفكار والآراء. فهناك من ينعتهم بالإسلام والإسلاميين أضحوا الآن أكثر تغريباً منه وبعضهم أكثر أميركية ـ ماركسية. فهو وضع الجميع في العام ١٩٨١ في سلة واحدة ثم أعاد الكرة وجمعهم ـ بعد أن شتتهم الزمن ـ مرة أخرى في سلة واحدة، دون أن يشير إلى أن هذا الفرد تغيّر وذاك بدل موقفه وذلك أصبح في جبهة خصوم الإسلام والمسلمين وانتقل إلى صف «الحداثة» و«المعاصرة» وتجاوزه في تأييد الغزو الثقافي وأيضاً الغزو العسكري. بل هناك من نعتهم بالإسلاميين هم الآن أشد خصومة وعداءً للإسلام والمسلمين والدين والمتدينين والتراث والتراثيين والماضي والماضويين أكثر من العظم نفسه.

هل برأي العظم أن المجتمع يتغير ويتطور بينما الفرد لا يتغير ولا يتبدل؟ وأنه لا يحق للفرد الذي تلقى لعنات الشتم من العظم في العام ١٩٨١ أن يتلقى بركات المدح في العام ١٩٩٢؟

المشكلة ليست في العظم، بل في نصوصه الأيديولوجية. فهو يعتقد أنه إذا كان غيره قد تغير فهو لم يتغير، والمسؤولية لا تقع عليه هو، بل على من تغير تفكيره، وهذا ليس من شأنه. فنصوص العظم تتمتع بالثبات وعقدة التثبت وتقوم على سجال أيديولوجي لا يقيم اعتباراً للتغير والتغيير وللوقائع والمعلومات والتواريخ. وإذا اختلف العام ١٩٩٢ عن العام ١٩٨١، بالنسبة لغيره، فإن السنوات لم تختلف عليه ولم تغيره، فهو لا يزال يقف على الأرضية نفسها (النصوص نفسها) لا تلينه عريكة ولا معركة حتى ولو كانت من وزن انهيار الاتحاد السوفياتي وتفكك المعسكر الاشتراكي وإسقاط معظم الأحزاب الشيوعية للنظرية الماركسية من برنامجها.

أسس الثبات النصوصي (الفقرات) استبداد الفكرة (الأيديولوجية) عند العظم، وجعله يقدم نفسه كقائد فكري يلهم تيارات الشباب في تشبثه بالموقف وعدم المهادنة مع الخصم الأيديولوجي حتى لو دفعته المعركة ـ التي لا هدنة فيها ـ إلى الوقوف في حقل واحد مع سلمان رشدي. ولِمَ لا؟! فالقوى برأيه موحدة فكرياً ما دامت المعركة العالمية ضد الإسلام والإسلاميين واحدة في الشرق والغرب!

لنقرأ هذا المدخل الذي يفتتح به دفاعه عن رشدي وعمله الذي هو «شأن أدبي فكري وفني مستقل» (ص ١٣) إذ يقول: «في ربيع ١٩٨٩، رجعت إلى دمشق بعد زيارة علمية إلى أوروبا والولايات المتحدة الأميركية لأجد عدداً من الزملاء (في الجامعة) والكتاب والمثقفين وقد أصابهم الارتباك والتلعثم والإحراج عند الحديث معي عن رواية سلمان رشدي وعن الحكم العابر للقارات الذي أصدره (. . .) أصابتني الدهشة لأنني كنت قد مشيت بصحبة هؤلاء الزملاء والمثقفين» (ص ٢٢٣). ضاعت البوصلة إذن في فترة «غيبة» المعلم الصغرى في رحلته العلمية إلى أوروبا وأميركا!

نلاحظ كيف يقدم العظم نفسه بصفته الموجه العام أو «الأمين

العام» للفكر المعاصر! وبتعبير «أصولي وخصوصي» يقدم نفسه كصاحب مدرسة أو «شيخ طريقة» لا تهزه هزة ولا يرتبك ولا يتلعثم ولا يحرج أمام العدو وأصحاب «نزعات الانغلاق الديني». فالأعداء هم الأعداء، وهم دائماً على خطأ و«المعاصرة» على صواب.

وبغض النظر عن التفاصيل السياسية التي تم خلالها إصدار كتاب رشدي ـ مجلة صنداي تايمز البريطانية كشفت أن رشدي حصل على ٧٥٠ ألف جنيه إسترليني بدل أتعاب ـ والإطار الحدثي والظروف التاريخية المحيطة والسياق الزمني الذي جاء في إطاره هذا العمل «الفكري» وذاك الشأن «الفني المستقل» فالرد دائماً وأبداً عند العظم: لا إرباك ولا تلعثم ولا حرج «أمام الأيديولوجية القروسطية»! الأجوبة يجب أن تكون جاهزة ولا نقاش في تفاصيل الجواب، مهما كانت الأسئلة صعبة والمواقف معقدة والمسألة مركبة.

نحن، يقول العظم لتلامذته، الذين أصابهم الارتباك والتلعثم والإحراج عند الحديث معه، مع الشأن «الفني المستقل» وضد «التعبئة الأيديولوجية الظلامية» (ص ٢٢٣). فالفكر المعاصر ونظريات الحداثة، بحسب نصوص العظم القطعية، على حق دائماً وليسا بحاجة إلى إثبات في كل مرحلة أو حقبة زمنية! فشرف الانتماء إلى المعاصرة والحداثة يكفي وحده للرد على ترهات الأصالة والتراث والماضي!

إذن أصابت «الدهشة» «القائد العام» أو «الأستاذ» عندما وجد تلامذته في حال ارتباك وتلعثم وحرج من قضية يجب أن تكون واضحة، بالنسبة للعلماني والحداثي، وضوح الشمس، (بدها سؤال ودهشة يا شباب؟!).

برأيه على «المعاصر وفكره» أن لا يتردد في الاختيار بين عمل «فني مستقل» جداً وفتوى تهدر دم روائي كان له الفضل، عن غير وعي منه، في طرح سؤال خول إمكان «بروز أدب عالمي حقيقي جديد يتجاوز التراثات الأدبية المحلية والوطنية والقومية» (ص ١٣)،

وهو أمر توقعه ماركس (ص ٣٢٢). بعدها يبدأ العظم في سجال الشرق وتخلفه العقلي والغرب وتحفظه السياسي على الرواية من زاوية أن رشدي على حق، وله الحق في قول ما يقوله حتى لو أهان مليار من البشر على وجه الأرض. أما المليار فلا حق لهم في الدفاع عن أصالتهم وتراثهم وسلفيتهم و«ارتدادهم الرجعي»!... ممنوع عليهم الدفاع عن فكرهم «القروسطي» وممنوع حتى حق الاعتراض على الإهانة!

حُسم النقاش، وحفظ التلامذة درس الأستاذ وأصدروا معه ومن مشى معه مذكرة بدأت بـ «تواصل قوى الظلام جهادها ضد العقل والمدافعين عنه، فتحرق الكتب، وتعدم كل من كتب كتاباً لا يعجبها، تبيح دم كل مثقف عرف المسؤولية، تاركة الجهل يأخذ مداه الكامل» (ص ٤٠٨). وانتهى البيان ـ المذكرة بتوقيع الأسماء.



ذاكرة الأشياء

في كتابه الضخم «الحضارة والرأسمالية» يقرأ فرناند بروديل تاريخ البشر من خلال الأشياء الصغيرة. بروديل لا يفلسف الأمور ولا يحشر نفسه بنظرية عامة للتاريخ ليقرأ البشر وتطورهم من خلالها. يبدأ من الأسئلة الصغيرة ويأخذ البحث عن أجوبة لها. يرى بروديل أن التطور يصنعه البشر. والبشر هم أفواه بحاجة إلى طعام. وبما أن عدد السكان يتزايد، إذن حاجات البشر إلى الطعام تتزايد والجهد يتضاعف[1].

من هذه القاعدة البسيطة يذهب بروديل إلى غرفة الطعام ويبدأ بقراءة تاريخ البشر من المائدة. هناك الخبز، والخبز ثلاثة أنواع: القمح، الذرة، والشعير. يبدأ بالقمح ويقرأ تاريخ زراعته وتطور وسائل إنتاجه. ويفعل الأمر نفسه مع الذرة والشعير. ثم ينتقل إلى الرز وتاريخه. الشوفان وتاريخه. ثم اللحوم والسمك. وينتقل إلى البطاطا والخضار والفاكهة. وهكذا يقرأ بروديل تاريخ البشر من تلك المواد الغذائية.

بعد أن ينجز مهمته يأخذ بقراءة تطور الطعام وتقدم وسائل إعداده وكيف أخذ الإنسان يخلط المواد ببعضها ويصنع منها مادة غذائية جديدة (فن الطبخ وتطوره).

---

(١) نشرت في مجلة «الكاتبة» الشهرية، ١٩٩٥.

بعد طعام المائدة ينتقل إلى أدواتها: الطاولة، الطنجرة، الصحون، الملاعق، السكاكين، والكراسي. ويبدأ من جديد بقراءة تطور وسائل الاستخدام من خلال تطور المعرفة والحاجات. ويجد أن للأشياء تاريخها وماضيها وذاكرتها. لم تأت الأشياء فجأة ولم يتم تأسيسها من فراغ بل كانت نتاج جدل الإنسان والحاجة. فتكاثر البشر يدفع نحو البحث عن تلبية حاجات الأفواه لتحقيق التوازن بين الإنسان والطبيعة ثم تحقيق التوازن بين الانتقال والاستقرار والبيع والشراء (التبادل) ونشوء السوق وتراكم الفائض الاقتصادي وأيضاً المعرفي. فالمعرفة أيضاً كالاقتصاد تتراكم وتتقدم بحسب تقدم الإنسان وتطور حاجاته. فتاريخ البشر واحد من ناحية بنية الحاجات اليومية. فالثورة الزراعية قديمة جداً ولم تبدأ من مكان واحد.

إذن الحاجة، بعد البشر، هي أساس التطور. وبما أن تراكم الحاجة وازديادها يؤديان إلى التطور فإن الإنسان اتجه نحو تأمين الرفاهية وتخفيف الجهد البشري ونقله من مكان إلى آخر.

في هذه المرحلة أخذ الإنسان ينتقل ببطء من البحث عن حاجاته الضرورية إلى البحث عن حاجاته الكمالية، فدخل محطة جديدة في تاريخه وهي تتمثل بتطور الكماليات وأدواتها وأيضاً تطور الملابس والثياب والأزياء من الرداء إلى الحذاء. فكل موضة لها تاريخها وذاكرتها. ثم ينتقل من غرفة الطعام إلى غرفة النوم ويبدأ بقراءة تاريخ أشياء محتوياتها. ثم ينتقل إلى غرفة الاستقبال ويقرأ تاريخها قطعة قطعة. ثم إلى المنزل وحديقته والطرقات المؤدية إلى السوق ووسائل النقل والانتقال.

وهكذا يتضخم كتاب بروديل (٣ مجلدات) في عملية بحثه عن الإنسان وتطوره وكيف أن الأشياء التي نراها كل يوم ولا نكترث بها هي أساس جهد بشري تراكم تاريخياً وتوارثته الأجيال من يد إلى أخرى حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه.

ليس القصد هنا عرض كتاب بروديل بل الهدف هو التأكيد على مسألة بديهية هي التاريخ ومعنى الزمن في علاقته بالأشياء وعلاقة الأشياء ببعضها. إهمال المسألة التاريخية وإسقاطها في قراءة الحوادث تصل بنا إلى استنتاجات خاطئة في تصور مستقبل البشر. فإذا كانت الأشياء البسيطة الجامدة لها تاريخها وذاكرتها وماضيها فكيف هو الحال مع البشر وتاريخهم وذاكرتهم وماضيهم (ديانات، عمران، عادات، تقاليد، ثقافات، فنون، ملابس، وأزياء... إلخ) وهي أشياء حيّة تنبض وتتحرك وتحتك وتصطدم وتستوعب وتمانع وتدافع وتتقدم وتتأخر وتتسع وتضيق بحسب محطات التطور الإنساني ووفق أساليب متنوعة ومختلفة وليست بالضرورة أن تكون متجانسة ومتشابهة ومتطابقة. لكنها كلها تصل إلى النتيجة نفسها: التطور سنة الحياة وأساسها حاجات البشر ونظرتهم المتراكمة تاريخياً في قول الأشياء أو التعاطي معها.

نعود إلى بروديل. يلاحظ هذا المؤرخ الفرنسي الذي توفي في العام **١٩٨٥** أن تاريخ البشر متشابه لا فضل لأوروبي على آخر بل يرى أن التجمعات الحضارية كانت تصل باستقلال ذاتي وتاريخ مستقل إلى النتائج نفسها ومن دون تدخل خارجي (قسري، وقمعي، واستبدادي). وبقي الأمر المذكور يسير في سياقات حضارية مختلفة إلى نهاية القرن الخامس عشر إذ بدأ الافتراق وأخذ ينمو في العالم ما يسمى اليوم بالنظام الدولي أو التاريخ الدولي الذي يفرض شروطه على الآخر بهدف تدمير إنجازاته واستبدالها بإنجاز واحد ونمط واحد من العادات والتقاليد والتفكير.

منذ مطلع القرن السادس عشر بدأ الإنسان يتعرف على نمط جديد من العلاقات الإنسانية وهي الانتقال من التبادل (التعارف) إلى الإلغاء، أي الانتقال من التنوع إلى سيادة ثقافة واحدة. وأخذ المشترك الإنساني يتحول إلى استبداد طرف بالآخر وفرض القوي شروطه على الضعيف من خلال تدمير استقلاله (ذاكرة الأشياء) كشبكة علاقات

خاصة نسجها تاريخياً بتراكم الجهد الإنتاجي والمعرفي.

حتى مسألة السيطرة تراكمت ولم تأت فجأة بل تحولت من مكان إلى آخر وتطورت من محطة إلى أخرى وانتهت إلى نظام معرفي متكامل يعطي «الحق العام» لفريق إنساني بتحطيم أشياء فريق آخر باسم التقدم والتخلف.

وتتميز الفترة الأخيرة من التقدم البشري بسرعة خطواتها فهي تراكمت لكن تراكمها كان سريعاً وانقلابياً. فقبل الخامس عشر والسادس عشر لم يكن في أوروبا رفاهية. بل كانت أوروبا في حقول كثيرة متخلفة عن حضارات العالم القديم. الفلاحون في فرنسا كانوا يبيعون إنتاجهم الجيد للأرستقراطية ويأكلون إنتاجهم العادي. ونوعية طعام فقراء فرنسا آنذاك كانت تشبه نوعية طعام فقراء الصين. فأول كتاب عن الطبخ، مثلاً، ظهر في إيطاليا في القرن السادس عشر وهو أمر يؤيد مدى تأخر الرفاهية في أوروبا. والحديث عن الطعام (الطبخ) يشبه الحديث عن الأزياء. فالملابس تعكس لغة معينة وفكرة محددة وتأخذ معاني مختلفة في أوقات مختلفة. فالثياب تشكل مرحلة أكثر تعقيداً في حاجات الإنسان وتطورها فهي خطوة فاصلة بين الضروريات والكماليات. كذلك السكر والفلفل والبهارات فهي كانت من الكماليات في أوروبا حتى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وأدوات الطعام والمطبخ والكرسي كانت تعتبر من الكماليات حتى القرن السابع عشر.

ويرى بروديل أن الأغنياء (الأقوياء) يصنعون مستقبل الفقراء ويقررون حياتهم. فالبحث عن الرفاهية ليس مشكلة الفقير الجائع بل هي هم من هموم الغني الذي يملك الفائض ولا يعرف ماذا يفعل به وكيف يستخدمه لتحسين شروط حياته. ويستنتج أن الرفاهية والكماليات كانت تعني تاريخياً صراع طبقات وفي الآن نفسه صراع حضارات. فالإنسان يتطلب أكثر من حاجاته ويطمح إلى تحقيق الرغبات وهو أمر كان يؤدي إلى تحطيم بنى المجتمع وفرزه إلى هيئات متراتبة وطبقات هرمية.

بقي الأمر في سياق تجاذب الحاجة والرغبة وأيضاً تجاذب الضروريات والكماليات بحثاً عن الرفاهية والراحة اليومية إلى أن اندلعت الثورة الصناعية (الميكانيكية). وتختلف الثورة الصناعية عن الثورة الزراعية. الأخيرة كانت المشترك الإنساني بين البشر فهي موجودة في كل منطقة توجد فيها تجمعات سكانية (حضارات حقول الرز، القمح، الذرة والبطاطا). أما الثورة الصناعية فكانت خاصة (بريطانيا أولاً) ثم انتشرت. بدأت الثورة مركزية (أوروبية) وانتشرت كقوة سيطرة عالمية. فهي ليست مشتركة بل خاصية امتازت بها قارة، الأمر الذي قسّم البشرية إلى طرف منتج وطرف مستهلك.

مرة أخرى نقرأ ما قرأه بروديل. بعد أن ينتهي من تسجيل تاريخ الأشياء في غرف المنزل وخارجه وعلاقة الأشياء ببعضها واتصال المنزل بالقرية ثم السوق والمدينة (الداخل والخارج) ينتقل إلى المتاحف (الفنون) ويبدأ بقراءة اللوحات والصور والحجارة ويستنبط تاريخها ودلالاتها ورموزها وإشاراتها. وتثير انتباه بروديل لوحة زيتية تمثل ملك فرنسا لويس الرابع عشر يعلم أولاده الأكل بالشوكة واستخدام الملعقة. ويستنتج أن فرنسا حتى القرن السابع عشر كانت لا تزال تأكل بأيديها ولم تكن بعد قد تعرفت على استخدام أدوات أكل الطعام.

ثم يقرأ لوحة أخرى في المتحف النمسوي وأخرى في الهنغاري تشيران إلى تعلم الكتابة على الطاولة وإسناد الظهر إلى الكرسي ثم يقرأ اللوحات الفنية من زاوية الملابس والأزياء وموقع المرأة في المشهد الملون. ويلاحظ أن «الاحتشام» إذا صح التعبير كان هو السائد. فالمرأة الأوروبية حتى ذاك التاريخ لم تكن مختلفة كثيراً في علاقتها بالرجل وفي حياتها اليومية وطريقة ارتداء ملابسها عن المرأة في العالم غير الأوروبي. فالمشترك الإنساني في التطور كان أساس القاعدة العامة في العلاقات والتصورات. وهو أمر استمر إلى أن بدأ الافتراق والاختلاف بعد تطور الاكتشافات الجغرافية والثورة الصناعية والتطور

الرأسمالي وهي أمور وضعت للمرة الأولى الكماليات قبل الضروريات وبدأ التراكم السريع الناجم عن الفائض السريع عن حاجات البشر الأساسية ينقل الإنسان من التوازن إلى السيطرة ومن إشباع حاجات المعدة إلى إشباع حاجات السوق. أي انتقل من الاحتكاك والتفاعل مع الآخر إلى مستوى جديد من العلاقات يقوم على الاستيلاء والسرقة للاحتفاظ بدرجة التفوق والهيمنة. وهو ما عرف بالتاريخ العالمي للبشر الذي يقرره الأقوياء بالنيابة عن الفقراء.

نضع كتاب بروديل في المكتبة ونفتح كتاباً آخر لنقرأ كيف حصل ذاك الاحتكاك والتفاعل في أسلوبه الجديد (الاستيلاء والسرقة) في القارة الإفريقية. وكيف تم الاصطدام بين القوي الذي يعرف ماذا يريد والضعيف الذي لا يعرف ماذا يريد منه الآخر القادم من قارة مجهولة؟

آنذاك كانت أوروبا في القرن السادس عشر وصاعداً تعيش مرحلة انفجار سكاني وتقدم اقتصادي وفي الآن نفسه كانت تؤسس نفسها واستقلالها. في ذاك الوقت كانت الحركة البروتستنتية تمر في مرحلة تفجر وتعدد في مدارسها ومذاهبها. وكانت تعيش مرحلة الاصطدام مع الكنيسة الكاثوليكية لتؤسس لاحقاً كنيستها المستقلة الجديدة في شمال أوروبا وتعزل الكنيسة القديمة في جنوب القارة (استمر الصراع ١٣٠ سنة).

أوروبا آنذاك كانت تمر في مرحلة «الطهرانية» وتؤسس آدابها البروتستنتية في علاقات الأفراد والعمل وأيضاً في تنزيه المقدس من الأشياء الكهنوتية التي علقت به. كانت أوروبا تعيد إنتاج «دينها» وكنيستها في لحظة إعادة إنتاج نفسها وصوغ تصوراتها عن ذاتها والآخر. وتوصلت أوروبا إلى قناعات خاصة بها سواء في العلاقة بين المرأة والرجل أو المرأة والمرأة أو الرجل والرجل. وسادت تلك العلاقات حال من «الطهرانية» الدينية التي تقول أن الملابس هي دليل تحضر. وبقدر ما يكون الزي محتشماً يكون الإنسان قد ارتقى من

مرحلة التوحش إلى البشر. كانت أوروبا تنظر آنذاك إلى العري كعلامة من علامات التخلف والحيوانية وترى أن مقياس تطور الشعوب له علاقة بالملابس التي تغطي العري (التوحش).

في هذا الفضاء «الطهراني» دخلت أوروبا أفريقيا (المناطق غير المسلمة) وحصل الاحتكاك والتصادم بين بشر يختلفون في لون بشرتهم ويختلفون في حياتهم. حصل التصادم بين العراة (التخلف والتوحش) والطهرانية الأوروبية (الحشمة والغطاء). وكان لا بد من الصراع بين مجتمعات متعايشة تعيش في مرحلة القبيلة ومجتمعات تجاوزت القبيلة إلى الدولة. وأنتج الصراع تجاذبات ثقافية مع غلبة الأوروبي وما يمثله من قسوة وبطش وقوة وعلاقات إذلال. بدأت أوروبا بتدمير أشياء أفريقيا وتاريخ تلك الأشياء وذاكرتها وماضيها باسم التقدم والتخلف.

كانت نظرة أوروبا إلى الآخر (الأفريقي) نظرة السيد المتفوق وهو أمر جعل بعض المدارس الاجتماعية في المؤسسات الأوروبية تحكم على ثقافات الأفريقي بالتدمير والاقتلاع. لم تكتف بالاستيلاء على أرضه بل سلبته أرضه ونقلته إلى مكان آخر لتشغيله في الأرض المكتشفة كتابع ذليل للسيد (تجارة الرقيق في القارة الأميركية). وتعززت تلك النظرة الطهرانية بنزعة عنصرية ترى في الأسود (اللون) علامة على الانحطاط والتوحش. وربطت تلك النظريات اللون بالعري كدليل آخر على علامات التخلف والبدائية.

وهكذا بدأت أوروبا بمصادرة أفريقيا وأخذت ترى في كل ما هو أفريقي بدائية وتخلفاً حتى أسلوب العمران والأزياء الشعبية والموسيقى والرقص والكلام والتخاطب، ورأت في العيش المستقر الهانىء دليل كسل وراثي. وبدأت أوروبا تعمل على فرض شروطها (ثيابها وملابسها) بالقوة والقهر باسم «الحق العام» والتاريخ، وبتصور أن حضارتها هي أساس لا بد منه للتطور البشري. فأخذت تفرض نمط «المأسسة» على حياة القبائل التي ما لبثت أن تفككت وتشرذمت

وتوزعت هنا وهناك خوفاً وهرباً من ذاك القادم من وراء البحر. باختصار تحولت «الطهرانية» إلى عدوانية في الخارج.

يصف توماس باكنهام هذه المرحلة (خصوصاً في القرن التاسع عشر) في كتابه «التدافع نحو أفريقيا» بأنها المرحلة التي نجحت أوروبا فيها بدمج المسيحية بنظريات داروين وخلطت المسيحية بالعنصرية والنظرة إلى الآخر (المنحط في درجة رقيه البشري). ويلخص باكنهام شعارات أوروبا التي بررت بها، كعناوين عامة لاقتحام القارة والدخول إلى عمقها، بثلاثة أحرف (سي. سي. سي). السي (C) الأولى تجارة (Commerce). والثانية المسيحية (Christianity). والثالثة تمدين أو حضارة (Civilisation).

وتحت الأحرف الثلاثة بدأ التنافس الأوروبي - الأوروبي على اكتشاف القارة أي تحطيمها والسيطرة عليها. وأخذت السياسة أسلوب الاقتلاع وإلغاء الذاكرة والأسماء. وتحت يافطة «في البدء كانت أوروبا» وليس الإنسان بدأت تتغير أسماء الأشياء وأخذ الضباط يخلعون ألقابهم وصفاتهم وأسماء ملوكهم وقادتهم على مناطق أفريقيا. أي حيث يصل الأوروبي لا شيء قبله. الضابط كاميرون وضع يده على قطعة أرض في غرب أفريقيا فأطلق اسمه عليها وتعرف اليوم بالكاميرون. البحيرة التي ينبع منها نهر النيل وتعتبر أقدم حوض حضارات في تاريخ القارة وربما البشرية أطلق عليها اسم فيكتوريا (ملكة بريطانيا) وإلى جوارها هناك بحيرة أخرى أطلق عليها اسم زوج الملكة (ألبرت).

وهكذا تم استبدال الأسماء وتقسيم أحواض الحضارات (النهرية، البحرية، والبحيرات) إلى مناطق نفوذ لدول أوروبا التي كانت تتصارع وتتقاتل باسم «الحق التاريخي» وهو مبدأ اخترعته ليعطيها أفضلية في السيطرة. فأوروبا وفق المبدأ المذكور هي الوحيدة التي تعرف قيمة الأشياء وتعرف كيف تصنعها وتستفيد منها بينما هذا «الأفريقي» لا يعرف معنى الأشياء ولا قيمتها.

نجحت أوروبا نسبياً في تدمير أفريقيا وفي تحطيم أشياء القارة السمراء وتخليع منظوماتها المتوارثة وتحويلها إلى أشلاء. سحقت أوروبا الأشياء وتاريخها وذاكرتها وماضيها. واقتلعت الأفريقي من أرضه إلى أرض أخرى. لم تعد أفريقيا أفريقيا لكنها لم تتحول إلى أوروبا. خسرت أفريقيا أشياءها ولم تكسب أشياء الآخر.

وإن نجحت أوروبا نسبياً في تدمير ذاكرة الأشياء لكنها فشلت في تحطيم ذاكرة الإنسان. فقد حمل الأفريقي في رحلته القسرية من قارته إلى قارات الأبيض... ذاكرته. حمل معه غابته وموسيقاه ورقصه وخصوصيته، وقبل كل شيء حمل معه لونه، فاللون أيضاً له تاريخه وذاكرته. وعندما أخذ يبحث عن تاريخ لونه اكتشف تاريخه وأصله وثقافاته التي دُمرت. تذكر الأشياء وتاريخها. وتذكر الآلات والأدوات والمعدات وإلى جانبها نبش تاريخ العدوان عليه بسبب لونه مرة وبسبب «توحشه» مرات. وبدأ ينتج موسيقاه ورقصه وزيه ويخط لحياته طريق الاختلاف والتنوع ضمن منظومة جديدة.

وهكذا أنتجت الذاكرة نفسها، وتذكرت تاريخها وأخذت تبحث من جديد عن ذاكرة الأشياء (الموسيقى التي عمت أوروبا وأميركا، وأيضاً الرقص والأزياء والملابس).

في هذه المرحلة لم تعد أوروبا أيضاً أوروبا التي تصورت ذاتها وقدمت نفسها للآخر في فترة سابقة. تغيرت أوروبا لكنها تغيرت ضمن ذاكرتها وتاريخ الأشياء التي أنتجتها. تغيرها كان في سياق التقدم والاختلاف الداخلي ولم يكن كتغير أفريقيا في سياق القهر والاستبداد والاقتلاع والتدمير.

أوروبا الآن دخلت في ما يسميه ريتشارد شانون أزمتها. بدأت أزمة أوروبا الأمبريالية في فترة حددها شانون في كتابه «أزمة الأمبريالية» بين ١٨٦٥ و ١٩١٥. منذ ذاك الوقت أخذ الآخر (غير الأوروبي) يشق طريق ذاكرته ويعيد إنتاج تاريخ الأشياء التي حاولت أوروبا أن تلغيها

من التاريخ. وحصل الاصطدام من جديد. لكن ارتجاج الصدمة الجديدة اختلف وقعه عن الصدمة القديمة. لم تعد الدهشة الناتجة عن الصدمة هي مفتاح المعرفة بل بدأ الآخر يتجاوز آثار الصدمة الأولى (الدهشة) إلى الاستيعاب ومحاولة التجاوز.

نحن الآن نمرّ في مرحلة «انتقام» الحضارات والثأر لنفسها وتاريخها وشخصياتها المهانة. وكل حضارة تنتقم على طريقتها ووفق أسلوبها الخاص. والجامع المشترك للتحدي الحضاري والرد على تاريخ سابق هو إعادة تذكر تاريخ الأشياء اعتماداً على حافظة الإنسان وذاكرته. وهذه المرحلة مهمة لأنها بداية تأسيس نوع جديد من علاقات التوازن والاستقرار والتنافس الذي يعطي قيمة للتبادل ويكسر قانون الاحتكار والسيطرة واستيلاء القوي على ذاكرة الضعيف وحياته المستقلة.

في مرحلة الرد هذه بدأت التصورات والدلالات والرموز تختلف بل ربما أخذت تنعطف عن المرحلة السابقة. فأوروبا بعد أن مرت بمرحلة أزمة أمبرياليتها بدأت تفقد «طهرانيتها» السابقة وأخذت تخلع ملابسها قطعة قطعة. تغيرت أزياء أوروبا وتطعمت بالآخر. وما كانت تراه سابقاً علامة من علامات التوحش والتخلف أخذت تجد فيه علامة من علامات التحضر والتقدم.

مسكين هذا الأفريقي. في البداية دفع أجداد أجداده ضريبة الدم والاقتلاع بسبب وحشيته وتخلفه. والآن بات عليه أن يخلع ثيابه وملابسه قطعة قطعة لأن العري هو علامة من علامات المدنية والتطور! ما تراه أوروبا هو بنظرها الحقيقة النهائية وعندما تتغير... تتغير معها «الحقيقة النهائية».

ليس القصد من هذا الكلام عقد مقارنة بين الملابس والثياب بل الهدف قراءة علاقات الأشياء ببعضها واكتشاف قوانين سيطرة القوي على الضعيف. فأوروبا التي تبدلت لا تزال تعتبر نفسها مركز العالم،

والآخر هو مجرد حالات تدور في فلكها. هي تقرر الأشياء وتحدد الذاكرة والآخر ينفذ، وإن اختلفت التصورات والدلالات والرموز بين نظرة وأخرى. فالحرب الأوروبية الجديدة تجمع الاقتصادي إلى جانب الثقافي والسياسي إلى جوار الديني.

وانطلاقاً من منطق المركز العالمي أخذت أوروبا تنظّر لحربها ضد العالم الإسلامي والمرأة المسلمة ولباس المرأة وحجابها. فأوروبا تحاول دائماً أن «تؤدلج» معاركها ضد الآخر وتعطي حروبها مضامين ثقافية وحضارية تستوي على درجتين: «الفوق» هو الأوروبي المتقدم و«التحت» هو غير الأوروبي المتخلف/ المختلف.

العالم يمر الآن في مرحلة انتقام الحضارات وتحايلها على القوي. وستشهد مرحلة رد الاعتبار هذه أقسى أنواع المجابهات لأن الآخر (نحن) لم يفقد ذاكرته فتذكر تاريخ الأشياء ومعانيها ورموزها وإشاراتها وأخذ ينتقل من الدهشة إلى الاستيعاب. وأوروبا لا تزال تعيش في مرحلة أزمة أمبرياليتها فهي ما أن تكاد تخسر أحد مواقعها حتى تأخذ بالبحث عن موقع جديد أو استرداد القديم ورد الاعتبار لإمبراطوريتها السابقة.

إذن نحن أمام حربين استرداديتين: الأولى أوروبية تريد استعادة مواقعها الإمبريالية السابقة. والثانية غير أوروبية تريد استعادة ذاكرتها والعناصر الأصلية لمكوناتها الحضارية والثقافية (تاريخ الأشياء).

تحدث بروديل عن تاريخ الأشياء وذاكرتها لكنه لم يتحدث عن تاريخ الإنسان وذاكرته. والفارق بين التاريخين أن ذاكرة الأشياء باتت من الماضي أما ذاكرة الإنسان فهي من الماضي للحاضر والمستقبل.



مراجع الفصل الأول

١ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت ١٩٨٢، المجلد الأول، صفحة ٣.

٢ - أبو عمر محمد بن يوسف الكندي المصري، الولاة وكتاب القضاة، مؤسسة قرطبة، القاهرة، من دون تاريخ، صفحات ٦، ٤٧٦ و ٦١٣.

٣ - إدوارد هاليت كار، ما هو التاريخ؟ ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، إصدار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٦، صفحات: ٧، ٤٩ و ٥٥.

٤ - جان هيبوليت، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل، ترجمة أنطون حمصي، إصدار مطابع وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٦٩، صفحات: ٧٧، ١٢٩ و ١٣١.

٥ - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الأول (الألفاظ والمذاهب) إصدار المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٢، صفحات: ١٨، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٦، ٢٧ و ٢٨.

٦ - عمر فروخ، تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه - إعادة النظر في التاريخ، دار الباحث، بيروت، ١٩٨٠، صفحات: ٥، ٩، ٣٠ و٣١.

٧ - عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية - مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٣، صفحات: ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٩ و١٤٠.

٨ - فرانز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، دار الثقافة، بيروت ١٩٨٠، ترجمة أنيس فريحة ومراجعة وليد عرفات، صفحات: ١٢، ١٨، ١٩ و٢٨.

٩ ـ أكثر ما اشتهر بهذا الأسلوب في الكتابة التاريخية الباحث هادي العلوي، وإلى حد ما كتابات أبو علي ياسين، وبعض بحوث هشام شرابي وخصوصاً كتابه «البنية البطريركية» الصادر عن دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٧.

١٠ ـ عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الأول، مصدر سابق، صفحات: ١٧، ٢٠ و ٣٨.

١١ ـ فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، إصدار مكتبة المثنى، بغداد ١٩٦٣ بالاشتراك مع «مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر» بغداد ـ نيويورك، صفحات: ١٧، ١٨، ٤٩، ٥٠، ٥٨ و ٦٠.

١٢ ـ إدوارد كار، ما هو التاريخ؟ مصدر سابق، صفحات: ٨١، ١١٠، ١٢٨ و١٤٢.

١٣ ـ فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، مصدر سابق، صفحات: ٢٧، ٢٨، ٦٧، ٧١ و٧٨.

١٤ ـ روزنتال، المرجع نفسه، صفحات: ٨٩، ٩١ و٩٣.



مراجع الفصل الثاني

١ ـ عبد الهادي عبد الرحمن، التاريخ والأسطورة ـ الحراك الثقافي في المنطقة العربية قديماً ـ نقد وبناءات تصورية، دار الطليعة، بيروت سنة ١٩٩٤، ١٦٧ صفحة (قطع كبير)، صفحات: ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١٠٤، ١٠٥، ١١١، ١٣١ و١٣٤.

٢ ـ عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٤، صفحات: ٥ إلى ٢٧، ٦٧، ٦٩، ٧٤، ٩٠، ٩١ و٩٤.

٣ ـ نبيل ياسين، الأصول الاجتماعية والفكرية للتيارات الإسلامية المعاصرة، دار زيد للنشر، لندن ١٩٩٤، صفحات: ٢١، ٥١، ٥٤ و٥٧.

٤ ـ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير ـ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، صفحات: ١١ ـ ٤٢.

٥ ـ رشيد البندر، مذهب المعتزلة ـ من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ، بيروت، الطبعة الأولى، صفحات: ١٨ ـ ٣٧.

٦ ـ روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، صفحات: ٣٠، ٣٥، ٣٩، ٤٠ و٤٢.

٧ ـ عبد الله العلايلي، مقدمات لفهم التاريخ العربي، دار الجديد، بيروت ١٩٩٤، طبعة جديدة، والمقدمات، كما يقول الناشر، هي الباب الثاني من كتاب «تاريخ الحسين ـ نقد وتحليل».

٨ ـ السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى ١٩٥٢، صفحات: ٧٦ و١٣٢.

٩ ـ أعاد أدونيس إصدار كتابه المعروف «الثابت والمتحول» عن «دار الساقي» في طبعة جديدة منقّحة ومزيدة، وأخرجه في أربعة أجزاء مضيفاً إليه «الجزء الثالث» وهو جديد بالكامل، وأفرد الجزء الرابع للشعر. وبات كتاب أدونيس في حلته الجديدة ينقسم إلى أربعة، كالآتي:

ـ الكتاب الأول (٤٠٧ صفحات) في الأصول، والثاني (٣٢٠ صفحة) في تأصيل الأصول، والثالث (٢٤٨ صفحة) في صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني، والكتاب الرابع (٣٥٥ صفحة) في صدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري.

جمع أدونيس في كتابه الضخم (١٣٣٠ صفحة) ما «هب ودب» من الفكر والفلسفة واللغة والفقه والسياسة والشعر ودخل في تفاصيل كثيرة ولاحق الشاردة والواردة لإثبات نظريته أو منهجية البحث التي قررها في بداية الكتاب.

لذلك من الصعب في مقالات صغيرة نسبياً ملاحقة تفاصيل الكتاب ومساجلة الأفكار التي أحياناً تقفز من مكان إلى آخر من دون رابط منهجي. فهناك شبه استحالة في مناقشة كل الأفكار والرد على مختلف التفاصيل، فالمسألة بحاجة إلى جهد آخر ويتطلب بحثاً في الحقول التي تطرق إليها.

وبسبب الوضع المشار إليه اكتفيت بملاحقة آلة تفكيره التي تربط منظومة الأفكار فتنطلق أحياناً منها وأحياناً أخرى يستنتجها خلال البحث. وبين المنطلق والاستنتاجات هناك مجموعة أفكار تربط بين إطار آلة تفكيره وبين الخلاصات التي يقررها.

حول المسألة الأخيرة يدور النقاش مع أدونيس ومناهج البحث التي يلجأ إليها للاستدلال على رأيه ولتأكيده في هذا المنحى أو ذاك.

مناقشة كتاب أدونيس ضرورة فكرية لأنه بذل الجهد المستطاع لقول ما قال واستخدم كل الأسلحة لإثبات صحة قراءة ما أسماه «الإبداع والاتباع عند العرب». لا شك أن هناك العديد من القراءات المختلفة التي ردت على الكتاب لكن معظم تلك المقالات جاء في سياق «النقد الاتهامي» الأمر الذي أضاع فرصة نقاش منهجية البحث الطويل ومنظومة أفكاره وآلية تفكيره.

نقاشي للكتاب سيقتصر على تلك العناصر الثلاثة فقط (منهج البحث، منظومة الأفكار، وآلة التفكير) من دون التطرق إلى القضايا الخلافية الأخرى لأنها تحتاج قراءة واسعة مغايرة.

وفي السياق المذكور يمكن إيراد ملاحظة شكلية سريعة وهي أن شعر أدونيس أصعب من فكره، إذ يقول أفكاره بسلاسة لا لبس فيها ولا غموض. فالمقاطع واضحة والنهج واضح إلى درجة البساطة التي أوقعته أحياناً في تبسيط المسائل المعقدة واستخراج قوانين قاطعة في حقل هو من أكثر العلوم تركيباً وتداخلاً.

١٠ - «تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان»، علي بن محمد بن عبد الله الفخري، تحقيق وتقديم رشيد البندر، إصدار دار الحكمة ١٩٩٤ - صفحات: ٣٠، ٣١، ٣٢ و٥٢. و«كتاب الملل والنحل» عبد القاهر البغدادي، تحقيق وتقديم ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦، صفحات: ١٠، ٤١، ٤٢ و٥٧.

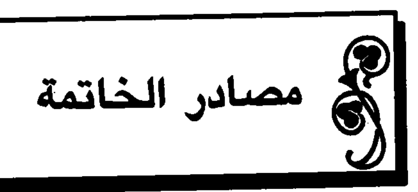
١١ - شربل داغر، الحياة (صفحة آفاق)، الاثنين ٢٠ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٥.

١٢ - كتاب الزينة في الكلمات العربية الإسلامية، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، باب الواحد الأحد، تحقيق وتقديم حسين بن فيض الله الهمداني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء ١٩٩٤، صفحة ٢٠٠.

١٣ - ابن تيمية، تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، (١١ مجلداً). يناقش فيه كل المذاهب التي حاولت معارضة الشرع بالعقل لأن «العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع. ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده». راجع الجزء الأول، صفحة ٥ و٢٩.

١٤ - يرد الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» على ٢٠ مسألة وهذا «ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية. وأما الرياضيات فلا معنى لأفكارها ولا للمخالفة فيها فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة. وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة»، تحقيق ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠ صفحة ٤٧.

١٥ ـ صادق جلال العظم، ذهنية التحريم ـ سلمان رشدي وحقيقة الأدب، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، سلسلة كتاب الناقد ١٩٩٢.



(1) Civilisation and Capitalism - 15th - 18th Century. (The structures of Everyday Life), Fernand Braudel.

(2) The Scramble for Africa, Thomas Pakenham.

(3) The Crisis of Imperialism (1865 - 1915), Richard Shannon.

فهرست

مقدمة ٥
الفصل الأول
التاريخ ومفهومه ٩
- الخبر وتاريخه ١١
- الخبر والمؤرخ ٢١
- المفكر وكتابة التاريخ ٢٥
- تطور مفهوم التاريخ ٣٦
- تطور علم التاريخ عند المسلمين ٤٥
الفصل الثاني
المفكرون العرب ومنهج الكتابة التاريخية ٥٣
- الأسطورة والتاريخ ٥٥
- المؤامرة والتاريخ ٦٥
- القبيلة والتاريخ ٧٣
١ - «الثابت الأدونيسي» والمتحول التاريخي ١٠٠
٢ - مأزق الثابت المتحول والمتحول الثابت ١١٨
٣ - البدء الدائم ليس إبداعاً ١٣٧
- الأيديولوجيا والتاريخ ١٥٢
خاتمة
ذاكرة الأشياء ١٧٢
مراجع الفصل الأول ١٧٣
مراجع الفصل الثاني ١٨٥

مصادر الخاتمة ١٨٩
الفهرست ١٩١